Eva-Maria Lika

Proofs of Prophecy and the Refutation of the Ismāʿīliyya

Worlds of Islam – Welten des Islams – Mondes de l'Islam

Im Auftrag der Schweizerischen Asiengesellschaft –
On behalf of the Swiss Asia Society –
Au nom de la Société Suisse-Asie

Edited by
Bettina Dennerlein
Anke von Kügelgen
Silvia Naef
Maurus Reinkowski
Ulrich Rudolph

Volume 9

Eva-Maria Lika

Proofs of Prophecy and the Refutation of the Ismāʿīliyya

The *Kitāb Ithbāt nubuwwat al-nabī* by the Zaydī al-Muʾayyad bi-llāh al-Hārūnī (d. 411/1020)

DE GRUYTER

Die vorliegende Arbeit wurde vom Fachbereich Geschichts- und Kulturwissenschaften der Freien Universität Berlin im Herbstsemester 2014 auf Antrag von Prof. Dr. Sabine Schmidtke als Dissertation angenommen.

This publication was made possible due to the support of Swiss Academy of Humanities and Social Sciences (SAGW).

Schweizerische Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften
Académie suisse des sciences humaines et sociales
Accademia svizzera di scienze umane e sociali
Academia svizra da scienzas moralas e socialas
Swiss Academy of Humanities and Social Sciences



ISBN 978-3-11-053976-9
e-ISBN (PDF) 978-3-11-054179-3
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-053988-2
ISSN 1661-6278

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data
A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available on the Internet at http://dnb.dnb.de

Cover image: Title page of al-Muʾayyad billāh’s Ithbāt nubuwwat al-nabī, Ms Berlin, Landberg 437, f. 1a, courtesy of the Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung
Typesetting: Dörlemann Satz GmbH & Co. KG, Lemförde
Printing: CPI books GmbH, Leck
♾ Printed on acid-free paper
Printed in Germany

www.degruyter.com

Table of Contents

Acknowledgements

The present study is a revised version of my dissertation, defended at the Free University of Berlin on 15 July 2014. It is a pleasant task to thank those people whose support contributed much to the appearance of the study. First I would like to express my gratitude to my supervisor, Prof. Sabine Schmidtke, for her longstanding support. With her immense knowledge, experience and academic advice she has constantly promoted the development of my work. I am also grateful to my colleagues at the *Research Unit Intellectual History of the Islamicate World* for many insightful discussions and the mutual exchange of manuscripts and literature including unpublished or difficult to obtain material. Special thanks go to Dr. Hassan Ansari for his extraordinary encouragement. He generously shared his infinite knowledge, never got tired of discussing barely legible notes in the manuscripts and corrected parts of the edition. I thank Dr. Jan Thiele for his helpful support, both regarding issues of Zaydi theology as well as various IT-problems. My sincere thanks are owed to my friend Nasser Dumairieh, on whose advice especially concerning questions on the Arabic language I could always rely. Furthermore I am indebted to Dr. Mareike Koertner, Siobhan O'Leary, Dr. Arzina Lalani and Dr. Ghassan El-Masri for their valuable comments on earlier drafts of the thesis. I would like to thank my second referee Prof. Axel Havemann and the other members of my thesis committee: Prof. Lukas Mühlethaler, Prof. Michael Bongardt and Dr. Reza Pourjavady. Finally my sincere thanks go to the following institutions and their teams. The *Cusanuswerk* awarded me with a graduate scholarship and financed numerous research trips. Likewise the *European Research Council* sponsored research abroad. I enjoyed excellent working conditions at the *British Library,* the *Institute of Ismaili Studies* in London and kind hospitality at the *Institut Dominicain d'Etudes Orientales* in Cairo. Thanks to Prof. Khaled El-Rouayheb I could work as a Research Assistant at the *Harvard Divinity School*. During my stay in Sanaa, I was generously supported by Abd al-Salam al-Wajih and Muhammad al-Shamiry at the *Imam Zayd bin Ali Cultural Foundation*. In particular, I want to offer my heartfelt thanks to my teacher Fadl al-Qasemi at the *Yemen College of Middle Eastern Studies*, who introduced me to the universe of Zaydi *kalām* and inspired me with his curiosity and passion for theological thinking. Last but not least, I wish to thank my parents for their love and unfailing encouragement.

I Introduction

The French Orientalist Louis Massignon (1883–1962) referred to the 4th/10th century as "the Ismāʿīlī century in the history of Islam".[1] At the height of their power, the Ismāʿīlīs not only challenged the political status-quo, heretofore controlled by the ʿAbbāsid caliphate, but also posed a considerable threat to many religious communities. As a result, Islamic scholars from a variety of denominational backgrounds engaged in intellectual battles with the Ismāʿīliyya. With a pointed pen they composed refutations of what they considered to be the heretical teachings of this community and fought their ideas with the ultimate power of rational arguments.

One of the texts that emerged in this context is the *Kitāb Ithbāt nubuwwat al-nabī*, written by Abū l-Ḥusayn al-Muʾayyad bi-llāh al-Hārūnī (333/944–411/1020). Al-Muʾayyad bi-llāh al-Hārūnī was an important scholar and imam of the Zaydī community in Tabaristan, a region south of the Caspian sea in modern-day northern Iran, where the Ismāʿīlī movement spread continuously. As its title indicates, al-Muʾayyad bi-llāh's text belongs to the genre known as "proofs of prophecy", which by then had become a classical theme in Islamic theology. But the text also incorporates a refutation of Ismāʿīlī doctrines. The present dissertation is dedicated to the study of these anti-Ismaʿīlī statements and their contextualisation within the larger prophetological argument.

Ismāʿīlī history has received increased attention in scholarly research over the past few decades.[2] In particular, a number of critical editions of authentic Ismaʿīlī texts have established the foundation for a better understanding of the development of Ismāʿīlī theology. Ismāʿīlī scholars who were active as missionaries in Eastern Persia, particularly in Khurasan, around the 4th/10th century, developed a tradition of philosophical Ismāʿīlism by integrating Shīʿī theology with Neoplatonic philosophy, which came to be known as the "Iranian school". Many of their extant writings are now available for modern scholarship.[3] In contrast, research

1 Louis Massignon, "Mutanabbî devant le siècle ismaëlien de l'Islam", in: Régis Blanchère (Ed.), *Al-Mutanabbî: recueil publié à l'occasion de son millénaire*, Beirut 1936, p. 1.

2 The pioneers of Ismāʿīlī studies, such as Samuel M. Stern and Wladimir Ivanow were followed by today's leading figures of the discipline, including Wilferd Madelung, Heinz Halm, Farhad Daftary, Paul E. Walker and Daniel de Smet. For an overview of the progress that has been made in the study of Ismāʿīlism, see Farhad Daftary, *The Ismāʿīlīs. Their History and Doctrines. Second Edition*, Cambridge 2007, pp. 30–33.

3 Cf. Farhad Daftary, "The Medieval Ismaʿīlīs of the Iranian Lands", in: Carole Hillenbrand (Ed.), *Studies in Honour of Clifford Edmund Bosworth. Volume II: The Sultan's Turret: Studies in Persian*

on the intellectual history of the Zaydiyya in northern Iran is still in its infancy.[4] But important advances in the study of the Yemeni Zaydiyya – that offered new insights into the history of the Zaydiyya as a whole – have been made in recent decades. Two expeditions conducted by Egyptian scholars in 1951/1952 and 1964 led to a new awareness of the rich manuscript collections in Yemen. Important codices were catalogued, microfilmed and edited in the following years.[5] Since the 1970s especially Yemeni scholars contributed significantly to the exploration of the Zaydī intellectual history. A considerable amount of bio-bibliographical surveys and studies has been published and many manuscripts from private and public libraries in Yemen – which consitute a very important source also for the Zaydī scholarly tradition of Northern Iran – have been made accessible. In particular the members of the Imam Zayd bin Ali Cultural Foundation/Mu'assasat al-Imām Zayd b. ʿAlī al-thaqāfiyya should be mentioned for their efforts in publishing catalogues, handbooks and textual editions.[6] Groundbreaking research

and Turkish Culture, Leiden 2000, pp. 49–57. For an overview of extant texts and editions, see Farhad Daftary, *Ismaili Literature. A Bibliography of Sources and Studies*, London 2004.

4 See the seminal studies and editions by Wilferd Madelung: *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen*, Berlin 1965; "Abū Isḥāq al-Ṣābī on the Alids of Tabaristān and Gīlān", *Journal of Near Eastern Studies*, 26/1 (1967); "The Alid rulers of Ṭabaristān, Daylamān and Gīlān", in: *Atti del terzo congresso di studi arabi e islamici*, Napoli 1967; *Arabic Texts Concerning the History of the Zaydī Imāms of Ṭabaristān, Daylamān and Gīlān*, Beirut 1987; and *Religious Trends in Early Islamic Iran*, Albany, New York 1988. Furthermore, important primary sources were recently made accessible, such as Abū l-Qāsim al-Bustī, *Kitāb al-Baḥth ʿan adillat al-takfīr wa-l-tafsīq (Investigation of the evidence for charging with kufr and fisq)*, eds. Wilferd Madelung & Sabine Schmidtke, Tehran 2003, Yaḥya b. al-Ḥusayn Abū Ṭālib al-Nāṭiq, *Ziyādāt Sharḥ al-uṣūl,* in: *Baṣran Muʿtazilite Theology: Abū ʿAlī Muḥammad b. Khallād's Kitāb al-Uṣūl and its Reception. A Critical Edition of the Ziyādāt Sharḥ al-uṣūl by the Zaydī Imām al-Nāṭiq bi-l-ḥaqq Abū Ṭālib Yaḥya b. al-Ḥusayn b. Harūn al-Buthānī (d. 424/1033)*, eds. Camilla Adang, Wilferd Madelung & Sabine Schmidtke, Leiden 2011, or *An Anonymous Commentary on Kitāb al-Tadhkira by Ibn Mattawayh. Facsimile Edition of Mahdāvī Codex 514 (6th/12th Century), Introduction and Indices by Sabine Schmidtke*, Tehran 2006. See also Gregor Schwarb, *Handbook of Muʿtazilite Works and Manuscripts*, Leiden (forthcoming). See also the ongoing research projects of Hassan Ansari and Sabine Schmidtke, referred to in the following articles: "The Zaydī reception of Ibn Khallād's *Kitāb al-Uṣūl*: The *taʿlīq* of Abū Ṭāhir b. ʿAlī al-Ṣaffār", *Journal Asiatique*, 298/1 (2010); "Muʿtazilism after ʿAbd al-Jabbār: Abū Rashīd al-Nīsābūrī's *Kitāb Masāʾil al-khalīf fī l-uṣūl*", *Studia Iranica*, 39 (2010); and "Brief communication. Iranian Zaydism during the 7th/13th century: Abū l-Faḍl b. Shahrdawīr al-Daylamī al-Jīlānī and his commentary on the Qurʾān", *Journal Asiatique*, 299/1 (2011).

5 See Sabine Schmidtke, "The History of Zaydī Studies. An Introduction", *Arabica*, 59 (2012), p. 191.

6 In particular ʿAbd al-Salām b. ʿAbbās al-Wajīh with his handbook *Aʿlām al-muʾallifīn al-zaydiyya*, Beirut, Muʾassasat al-Imām Zayd b. ʿAlī al-thaqāfiyya, 1999, his catalogue *Maṣādir al-*

projects of the doctrinal developments of the Zaydī intellectual heritage in recent years are carried out mainly by Wilferd Madelung, Sabine Schmidtke, Hassan Ansari and Jan Thiele.[7] Compared to this, research combining Zaydī and Ismāʿīlī fields of study is largely lacking in contemporary scholarship.[8]

The present thesis is located at the intersection of the two fields. I approach the material from a comparing perspective in the hopes of contributing important insights into the relationship between the two communities. Where at first glance these two seem to be quite close due to their common Shīʿī heritage, a closer inspection reveals a very different picture.

After the unification of the Caspian and the Yemeni Zaydī states in the 5th/11th century, many texts were transferred from Iran to Yemen. While the Caspian Zaydiyya experienced a decline in the following centuries – and eventually disappeared completely by the 10th/16th century – the Zaydī community in Yemen still exists today. Their largely unexplored manuscript collections preserve not only texts of Yemeni origin, but also texts from the Caspian heritage. The *Kitāb Ithbāt nubuwwat al-nabī* is a rare example of a text with manuscripts preserved in both Yemeni and Iranian libraries.

The text has five extant manuscripts. It has been edited twice, but both editors had only one manuscript at their disposal.[9] Furthermore, the existing

---

turāth fī al-maktabāt al-khāṣṣa fī al-Yaman, 1–2, Sanaa 1422/2002, as well as many editions, several mentioned in the footnotes.

7 For an overview of important works, see Schmidtke, “The History of Zaydī Studies. An Introduction”, p. 193, n. 40.

8 An important contribution, though, are the works of Samuel Stern, such as his *Studies in Early Ismāʿīlism*, Leiden 1983, and in particular his study “Abu l-Qāsim al-Bustī and His Refutation of Ismāʿīlism”, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1/2 (1961). Al-Bustī’s refutation was subsequently edited by ʿĀdil Sālim al-ʿAbd al-Jādir, Kuwait 2002.
Furthermore, Wilferd Madelung, who does research on both communities, edited a letter by the Zaydī scholar Yūsuf b. Abī l-Ḥasan al-Jīlānī of Lāhījān in Tabaristan, written to his Zaydī colleague in the Yemen ʿImrān b. al-Ḥasan b. Nāṣir b. Yaʿqūb al-ʿUdhrī al-Hamdānī in the year 607/1210–11, which describes the situation of the Ismāʿīliyya in Tabaristan. The text is included in Madelung, *Arabic Texts*, no. V.
In addition to that, promising reasearch projects on anti-Ismāʿīlī writings of Zaydī authors were recently started by Hassan Ansari. See several articles on his blog (http://ansari.kateban.com): “Silsilaʾī az radīya niwīsī-hā miyān-ī Zaydiyān wa-Ismāʿīliyān”, http://ansari.kateban.com/entry1993.html (accessed 13 April 2013), “Nuskhaʾī kuhna āz Ismāʿīliyān Rayy dar Yaman”, http://ansari.kateban.com/entry1860.html (accessed 8 July 2013), and “al-Risālat al-Mutawakkiliyya fī hatk astār al-Ismāʿīliyya risāla-yi ḍidd Ismāʿīlī az al-Mutawakkil Aḥmad b. Sulaymān”, http://ansari.kateban.com/entryprint830.html (accessed 23 July 2010).

9 (1) by Khalīl Aḥmad Ibrāhīm al-Ḥājj, Cairo 1399/1979 [reprint Beirut, n.d.] and (2) by ʿAbd al-Karīm Aḥmad Jadbān, Ṣaʿda 1424/2003.

editions contain several errors, in particular with regards to the identification of cited references. Chapter Three (*al-Bāb al-Thālith*), devoted to biblical predictions of the Prophet Muḥammad, was recently critically edited on the basis of all extant manuscripts.[10] A critical edition of the rest of the text was missing, which is why it has been included in the appendix. It is a partial edition that contains the Introduction (*Muqaddima*) and Chapter One (*al-Bāb al-Awwal*), representing more than three-fourths of the entire œuvre. While the Introduction contains most of the refutations against the Ismāʿīliyya, Chapter One presents the doctrine of the inimitability of the Qurʾān ("*Bāb al-bayān ʿan iʿjāz al-Qurʾān*"). Chapters Two to Four provide supplementary proofs, namely Muḥammad's miraculous signs as revealed in *ḥadīth* literature ("*Bāb fī dhikr jumla min al-muʿjizāt allatī waradat bihā al-āthār al-mashhūdra al-ẓāhira*", ch. 2), the prediction of Muḥammad in earlier Scripture ("*Bāb dhikr mā wujida fī l-kutub al-mutaqaddima min al-bishārāt bi-l-nabī ṣallā Allāh ʿalayhi wa-ʿalā ālihi*", ch. 3), and Muḥammad's extraordinary character and family, including his successors to the imamate ("*Bāb dhikr mā qīla fī amrihi ṣallā Allāh ʿalayhi wa-ʿalā ālihi ʿalā sabīl al-taʾkīd*", ch. 4).

This study contextualises the *Kitāb Ithbāt nubuwwat al-nabī* within its religio-political environment and the theological discourse of the time. After a description of the manuscript tradition of the text in Chapter Two of the present work, Chapter Three presents an outline of the historical development of the Ismāʿīlīs and the political situation in 4th/10th century Tabaristan as well as a brief biography of al-Muʾayyad bi-llāh with an emphasis on his relationship with the Ismāʿīliyya. Chapter Four is devoted to the study of al-Muʾayyad bi-llāh's criticisms of the Ismāʿīliyya as presented in the *Muqaddima*. By investigating his use of earlier anti-Ismāʿīlī writings as sources for his own work, I argue that al-Muʾayyad bi-llāh was acquainted with polemical literature and authentic Ismāʿīlī texts alike. I seek to reconcile the individual criticisms of Ismāʿīlī beliefs against the backdrop of these texts. Because al-Muʾayyad bi-llāh left behind only few anti-Ismāʿīlī statements, my analysis can only be seen as a tentative suggestion. Nonentheless, I do attempt to address the question of what, in the eyes of the Zaydī imam, was so dangerous about Ismāʿīlī teachings.

Al-Muʾayyad bi-llāh's answer to the Ismāʿīlī challenge was not a *Radd ʿalā l-Ismāʿīliyya* including a comprehensive refutation of their teachings, but an *Ithbāt nubuwwat al-nabī*, the analysis of which is the subject of Chapter Five. By this time, "proofs of prophecy" were a well-established component of theological reasoning, and he could draw on a whole set of convincing arguments. In order

10 In: Sabine Schmidtke, "Biblical predictions of the Prophet Muḥammad among the Zaydīs of Iran", *Arabica*, 59 (2012).

to place the *Ithbāt* within this tradition, I provide an overview of the debate about proofs of prophecy, which, to a great extent, had developed as an answer to criticisms from the heretics (*mulḥida*), in particular Ibn al-Rāwandī (d. ca. 245/860 or 289/912). An analysis of cited references found in the text demonstrates that al-Muʾayyad bi-llāh's work is deeply rooted within the prophetological tradition. Then follows a discussion of some selected lines of arguments that support the doctrine of the *iʿjāz al-Qurʾān*. A comparison with other prophetological writings that make use of the same arguments shall demonstrate, by way of example, how al-Muʾayyad bi-llāh serves himself of these arguments and, on this basis, assess his own contribution.

In the Conclusion, I consider why the Zaydī imam chose to compose a book belonging to the genre of proofs of prophecy when his main intention was to refute the Ismāʿīliyya. I argue that al-Muʾayyad bi-llāh subtly turns the well-established prophetological arguments, which were originally addressed to the heretics of the 3rd/9th century, against the Ismāʿīliyya, the new enemies of Islam.

II Description of the Manuscripts and the Principles of Edition

1 Description of the Manuscripts

The *Kitāb Ithbāt nubuwwat al-nabī* is extant in the five manuscripts described in the following.[1] Where possible, the catalogue entries are supplemented with additional information. The letters in brackets indicate the sigla of the manuscripts used in the edition.

1.1 Ms Cairo, Dār al-Kutub al-miṣriyya, ʿ*ilm al-kalām* 1567 (ق)

This manuscript only exists in a microfilm, which is preserved at the Dār al-Kutub in Cairo. Fuʾād Sayyid mentions it in his *Fihris al-makhṭūṭāt al-muṣawwara*.[2] The codex contains two texts: the first one, the *Ithbāt* of al-Muʾayyad bi-llāh, covers ff. 1a–82b, and the second one, the *Kitāb al-Diʿāma* by al-Muʾayyad bi-llāh's brother Abū Ṭālib al-Nāṭiq, covers ff. 83b–157a.[3] Foliation numbers were added later, apparently with a pencil, and are hardly visible on a few pages. The page size is 24 × 17 cm, according to the catalogue, and contains between 17 and 21 lines to the page. On ff. 70a and 70b the photographs show other pieces of paper (one with text and one blank) apparently put over the manuscript by mistake during the process of photocopying, the result begin that the text below is not readable.

---

1 The manuscripts have already been described in Schmidtke, "Biblical predictions," p. 232–234.

2 Fuʾād Sayyid, *Fihris al-makhṭūṭāt al-muṣawwara*, vol. 1, Cairo 1954 [repr. 1988], p. 114, no. 4. This catalogue lists the microfilms of the manuscripts preserved in the *Maʿhad iḥyā al-makhṭūṭāt al-ʿarabiyya*, belonging to the *Jāmiʿat al-Duwal al-ʿArabiyya*. The entry on the *Kitāb al-Ithbāt*, however, refers to a microfilm that in reality is preserved at the *Dār al-Kutub* in Cairo (located in the quarter *Bāb al-khalq*) and not at the *Maʿhad al-makhṭūṭāt*. See also Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, vol. I, Leiden 1967, p. 570, no. 14.

3 The *Kitāb al-Diʿāma* by Abū Ṭālib al-Nāṭiq was published by Nājī Ḥasan under the title *Nuṣrat al-madhāhib al-Zaydiyya*, attributed to al-Ṣāḥib b. ʿAbbād, Baghdad 1977 [repr. Beirut: al-Dār al-Muttaḥida, 1981; repr. with the title *al-Zaydiyya li-l-Ṣāhib b. ʿAbbād*, Beirut: al-Dār al-ʿArabiyya li-l-Mawsūʿāt, 1986]. On this work, see also Wilferd Madelung, "Zu einigen Werken des Imams Abū Ṭālib an-Nāṭiq bi-l-ḥaqq", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 63 (1952).

The text is written in neat *naskhī* script with a slight tendency to the right. Letters at the end of the words are sometimes extended by long strikes into the margin. It is mostly pointed and rarely vocalized. Chapter headings and the beginning of questions and answers (often using the formula *fa-in qīla* and *qīla*) are highlighted using thicker letters. The end of paragraphs are usually marked with the letter ه , some of which are filled with a dot. In cases of unclear writing, the letter ح is often subsribed with an *ihmāl* sign (٢). The article ال is in many cases contracted.

The text begins on f. 1b with the *basmalah* followed by the *ḥamdalah* and ends on f. 82b before the colophon with the words: *tamma al-kitāb wa-l-ḥamdu li-llāh rabb al-arbāb al-ʿazīz al-ghallāb*, followed by the Qurʾānic verse Q 3, 8: {*Rabbanā lā tuzigh qulūbanā baʿda idh hadaytanā wahab lanā min ladunka raḥmatan innaka anta al-wahhāb*} (‘Our Lord, do not let our hearts deviate after You have guided us. Grant us Your mercy: You are Ever Giving.). The missing words – *baʿda idh hadaytanā* – are written over the line upside down.

Title and author of the work are mentioned on f. 1a as follows: *Ithbāt nubuwwat al-nabī* (*ṣallā Allāh ʿalayhi wa-ʿalā ālihi wa-sallam*) composed by al-Sayyid al-Imām al-Muʾayyad bi-llāh Abū l-Ḥusayn Aḥmad b. al-Ḥusayn b. Harūn al-Hārūnī al-Ḥusaynī (may God grant him and his pure forefathers salvation). The Arabic reads as follows:

ب إثبات نبوّة النبّي صلى الله عليه وعلى آله وسلّم // تصنيف السيّد الإمام المؤيد بالله أبي الحسين أحمد بن // الحسين بن هرون الهاروني الحسني صلوات الله عليه وعلى // آبائه الطاهرين وسلّم تسليماً

The copy was completed the first day of the month Shaʿbān in the year 551 (= 19 November 1156), as the colophon on f. 82b informs us:

صادف الفراغ منه غرّة شهر شعبانٍ من شهور سنة إحدى وخمسين وخمسمائة وصلى الله على رسوله محمد وعلى آله وسلّم تسليماً كثيراً

The title page further informs us that the text was copied for a patron named Abū l-Ḥusayn Yaḥyā b. al-Ḥusayn b. ʿAbd Allāh b. Aḥmad b. Muḥammad b. Yūsuf b. Muḥammad b. Shaʿtham al-Yaḥīrī (may God make it useful for him).

مِمَّا نُسِخَ للفقيه الأجل أبي الحسين يحيى بن الحسين بن عبد الله بن أحمد بن محمد بن يوسف بن محمد بن شَعْثَم اليحيرى نفعه الله به

Yaḥya b. al-Ḥusayn al-Yaḥīrī was a leading Zaydī scholar of 6th/12th century Yemen.[4] He ordered the copying of several manuscripts from the Tabaristanian Zaydī community, and his library provides an important reference for the transmission of knowledge between the Zaydī communities in the Caspian region and the Yemen at the time. Although the place of origin is not indicated in the catalogue, it is not unlikely that the manuscript, in fact, originates from Yemen and was microfilmed there during one of the Egyptian expeditions in the 1950s and 1960s.[5]

The title page further contains a later seal and several later ownership statements, all of which are hardly readable. The following parts have been tentatively deciphered:

(1) ... بن جعفر بن أبي طالب عب مردين أولاد فسمعه ينشدهم // إن الصنيعة لا تكون صنيعة
حتى يصاب بها سبيل المصنع //
فإذا أردت صنيعة فاقصد بها لله أو لذوي القرابة أو دَع
فقال يا معلّم لا يعلم ا... هذا الشح؟ // فإنه يدعوهم إلى البخل؟ ولكن علمهم ... يد المعروف غنم
حيث كانت تحملها شكور أو كفور //
فعند الشاكرين لها جزاء وعندَ الله ما كفرَ الكفور
(2) ... الوالد // رضوان الله عليه ... ... // الحمد لولد و ... // من فضل الله علي صار هذا
الكتاب [لي]// وأنا الفقيه إلى الله تعالى // محمد ... ... عفيف؟ غياث؟ الدين يحيى بن محمد أبن
أحمد بن يحيى؟ المُطهَّر بن [محمد] // ثم في نوبة أفقر العباد // محمد بن اسماعيل رحمه الله //
... ... // آمين

On the basis of this manuscript, the text was edited twice: (1) by Khalīl Aḥmad Ibrāhīm al-Ḥājj, Cairo, Dār al-Turāth al-ʿArabī, 1399/1979 [repr. Beirut, n.d.] and (2) by ʿAbd al-Karīm Aḥmad Jadbān, Ṣaʿda, Maktabat al-Turāth al-Islāmī, 1424/2003.

1.2 Ms Vatican, Vat. ar. 1019/2 (ف)

The second manuscript is preserved at the Vatican Library. I had a black-and-white photograph of it at my disposal. The entry in the catalogue notes that the size of the manuscript is 23,5 × 17 cm. The codex contains two texts: *al-Taʿrīf wa-l-iʿlām fī tafsīr al-Qurʾān* or *Mukhtaṣar al-wajīz fī kitāb Allāh al-ʿazīz* by Abū l-Qāsim

---

4 For more information on him see Hassan Ansari, “Az Abū Zayd ʿAlawī tā barādarān-i Hārūnī wa-ḥikāyat-i yak nuskha-yi khaṭṭī”, http://ansari.kateban.com/entry1941.html (accessed 19 May 2013).

5 Cf. above p. 2.

ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAbd Allāh al-Suhaylī (d. 581/1185) on f. 1–72a, and the *Ithbāt* on f. 72b–169a.[6] Some pages show visible damage at the margins by worms. Quire numbering is found on the left-hand corner of folios 87a, 103a, 111a, 119a, 127a, 143a, 163a, sometimes overlined with a different, unclear numbering. The foliation numbers appear to have been added later in Hindu-Arabic numerals in typewriter-style on the left bottom of the page. Folios 94b to 101b were bound together in the wrong order and should instead be organized as follows: f. 94b, f. 101b, f. 101a, f. 100b. From f.102a onwards the folios continue in correct order.

The pages are filled with 17 to 19 lines to the page and sometimes contain catchwords. The *naskh* is regular and clear, only partly punctuated and vocalized. Chapter headings and the beginning of new paragraphs organizing the text are distinguished from the rest of the text with bold script. The ends of paragraphs are often identified with one or more letters ه, sometimes filled. Title and author of the text are found on f. 72b:

تلّوة كتاب إثبات نبوّة النبّي صلى الله عليه وعلى آله وسلّم // تصنيف السيّد الإمام المؤيد بالله أبي الحسين // أحمد بن الحسين بن هرون الهاروني الحسني رضى الله عنه // وأرضاه. والحمد لله رب العالمين فصلوات على سيدنا محمد وآله وسلامة.

The text begins with the *basmalah* on f. 73a and ends on f. 169a with the last words of the text: … *bimā lam yakhtaṣṣ bihi aḥad qablahu wa-lā baʿdahu*. Then follows the colophon:

نجز رقم هذا الكتاب \\ بمنه العزيز الوهاب \\ والحمد لله على ذلك السؤل \\ وبلوغ الغرض المأمول \\ حمداً لا يبلغ مداه ولا يدرك أقصاه ولا يستحقه أحد سواه\\ وصلواته على نبيه المنتجب الاواه وعلى عترته البررة الهداه وأساله التوفيق والمغفرة لمالكه ومن كَتَبَه وقراءه\\
يوم الخميس في النصف الآخر من جمادى الآخر الذي هو من شهور سنة احدى تسعين وستمائة ب زروان المحروس حرس بطول بطول (كذا) عمر مولانا ومالكنا أمير المؤمنين\\
… [عار]ضته على النُسخة … نُقِلَت منه على حسب الإمكان في يوم من رجب المعظم سته سنة احدى تسعين وستمائة

6 See Giorgio Levi della Vida, *Elenco dei manoscritti arabi islamici della Biblioteca Vaticana. Vaticani Barberiniani Borgiani Rossiani*, Rome 1935, Biblioteca Apostolica Vaticana, p. 118, no. 10192. See also Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur. Supplement*, vol. I, p. 317, no. 9. A copy of this manuscript is also held at the Markaz-i iḥyāʾ-i mīrāth-i islāmī in Qum. Cf. Jaʿfar Ḥusaynī Ishkavarī and Ṣādiq Ḥusaynī Ishkavarī, *Fihrist-i nuskha-hā-yi ʿaksī-i Markaz-i Iḥyāʾ-i Mīrāth-i Islāmī*, Qum, 1377/1998, vol. IV, pp. 296–298. Cf. Schmidtke, “Biblical predictions,” p. 233.

According to the colophon, the transcription of the manuscript is dated to the second half of Jumādā II 691/ May 1292. The place of transcription is indicated as Zirwān (?), most likely a place in Yemen.[7] Furthermore, we learn from the expression "*amīr al-muʾminīn*" that the copy was produced for the Zaydī imam of the time, which – according to the indicated dates – must have been Imām al-Mutawakkil ʿalā llāh al-Muṭahhar b. Yaḥyā al-Ḥasanī (d. 697/1297–8).

In addition, it is noted that the transcription was collated with the *Vorlage* in Rajab 691/June 1292. In fact, the text contains collation statements ("*balagha*") on ff. 93a and 100b as well as some corrections of mistakes or omissions in the margins throughout the whole work, written with a smaller pen (maybe the same one used for the two statements on the last page) indicating a second scribe. A further reader sometimes commented the remarks in the margin with the letter ص (for "*ṣaḥḥa*", "*ṣaḥīḥ*" or "*ṣawāb*"), indicating his approval to the correction.

1.3 Ms Tehran, Majlis 4247/1, p. 1–151 (م)

The third manuscript preserved at the Majlis-i Shūrā-yi Millī in Tehran is important, because it testifies to the tradition of this text in its place of origin, in modern day Iran.[8] I had a scan of the manuscript at my disposal. The lighter paper inside the cover and an added folio at the beginning and at the end of the codex indicate a restoration in recent times. The codex is fully paginated in the upper, outer corner in Hindu-Arabic numerals starting with p. 1 (on f. 1b) up to p. 151. A different foliation begins on f. 77 and ends on f. 93.

The first page (f. 1a) of the codex contains an extract from a different work, while the first page of the *Ithbāt* is missing. The *Ithbāt* text begins on f. 1b (= p. 1), corresponding to the edition p. 2: 3 (*wa-stadrakū*), and ends in f. 76b (= p. 151). On ff. 77–80 various shorter notes are written randomly over the pages. On ff. 81–92 follows a neatly written text on inheritance law.

The text block contains between 17 and 29 lines to the page. Catchwords are used continuously. The manuscript is written in a relatively readable *naskhī* hand, sometimes with large bows drawn down to the line at the end of the letters *yā* or *nūn*. The handwriting seems rather cursory, resulting in forgotten letters adding above the line and with the last words of a line often "squashed in". Chapter head-

---

7 However, a place called "Zirwān" could not be identified. It is not indicated in Ismāʿīl b. ʿAlī Akwaʿ, *Hijar al-ʿilm wa-maʿāqiluhu fī al-Yaman*, 6 vols., Beirut 1995–2003.

8 For a description of the manuscript, see Aḥmad Munzawī, *Fihrist-i Kitābkhāna-yi Majlis-i Shūrā-yi Millī*, vol. XI, Tehran 1345/1966, pp. 262 f., # 4247 [*iʿjāz al-Qurʾān*].

ings and words opening new paragraphs (such as *fa-in qīla*) are usually marked with a small gap or are overlined. The text is partly pointed and not vocalized. The copyist very often abbreviated the formula صلى الله عليه وعلى آله وسلم with صـ واله. Probably another reader felt compelled to write these abbreviations out above the line and – where it was missing – often added وعلى آله ("… and upon his family"), which indicates a Shīʿite reader. Almost every page includes corrections of scribal errors, omissions, or reading mistakes in the margin, all written in the same hand. In fact, a considerable amount of reasonable corrections have been taken into account in the edition, thereby solving some problems present in the two existing editions. Sometimes the definition of difficult words is provided in the margin with the reference "*qāmūs*", referring to al-Fīrūzābādī's (d. 817/1415) dictionary *al-Qāmūs al-muḥīṭ wa-l-qābūs al-wasīṭ al-jāmiʿ li-mā dhahaba min lughat al-ʿarab shamāmīṭ*.[9]

Since the title page is missing, title and author are not indicated. The copy of al-Muʾayyad bi-llāh's *Ithbāt* is also undated, but according to the catalogue the second text in the codex is dated Shawwāl 993/ September-October 1585 on f. 92b.

1.4 Ms Tehran, Dānishgāh Mishkāt 927 (د)

Another rather late manuscript is preserved at the Dānishgāh Mishkāt in Tehran.[10] A microfilm of this manuscript is preserved at the Maʿhad al-makhṭūṭāt al-ʿarabiyya in Cairo.[11] The text is fully foliated, but in the unusual way of noting the number of the folio on the verso side. The title is indicated as *Kitāb Iʿjāz al-Qurʾān*. Schmidtke found out, that it was copied from the Majlis manuscript (م).[12] This is why it was excluded from the edition. Like the Majlis manuscript,

9 Ms Majlis p. 7 "العجز" (= *Ithbāt*, Muqaddima, p. 8: 14); p. 13 "قمين" (= Ch. 1.1, p. 16: 17); p. 14 "ندّد" (= Ch. 1.1, p. 17: 14); p. 24 "المقفع" (= Ch. 1.2, p. 28: 3); p. 44 "الوشل" (= Ch. 1.3, p. 50: 13); p. 49 "القافية" (= Ch. 1.4, p. 56: 8); p. 62 "الحصافة" (= Ch. 1.4, p. 68: 17); p. 64 "التغير" (= Ch. 1.4, p. 70: 8); p. 66 "حلق" (= Ch. 1.4, p. 80: 16); p. 138 "الثمال" (= Ch. 2, not edited); p. 150 "?" (= Ch. 4, not edited): Muḥammad b. Yaʿqūb al-Fīrūzābādī, *al-Qāmūs al-muḥīt*, 4 vols., Beirut 1999.

10 For a description of the manuscript, see ʿAlī Naqī Munzawī Tihrānī, *Fihrist-i kitabkhāna-yi ihdāʾi-yi Āqā-yi Muḥammad Mishkāt bih Kitābkhāna-yi Dānishgāh-i Tihrān*, vol. 1, Tehran 1330/1951–2, pp. 7 f. [*iʿjāz al-Qurʾān*].

11 Cf. the study of the manuscript by Zakaryā Saʿīd ʿAlī, "Makhṭūṭ farīd fī iʿjāz al-Qurʾān", *Majallat maʿhad al-makhṭūṭāt al-ʿarabiyya*, 41/1 (Muḥarram 1418/May 1997). Since the title page of this manuscript is missing, Zakaryā Saʿīd ʿAlī did not know the name of the author of the text. In an attempt to gain information about him, Zakaryā Saʿīd ʿAlī tried to assemble evidence of his historical and intellectual background from information provided in the text (pp. 98–108).

12 Cf. Schmidtke, "Biblical predictions", p. 233.

this one is incomplete in the beginning, starts on f. 1a and ends in f. 198. The text block has about 18 lines to the page and is written in a very clear hand, mostly pointed and rarely vocalized. Chapter headings and sometimes personal names are overlined. Catch-words are used throughout the entire manuscript. Several pages show notes in the margins, obviously originating from two different later readers. The manuscript has no colophon. It contains several library seals.

1.5 Ms Berlin, Landberg 437 (ب)

Finally, the Berlin manuscript, preserved in a collective manuscript from the Landberg collection at the Staatsbibliothek zu Berlin, was the only manuscript I could access in its original format. The original codex, produced on Western paper, was visibly restored and furnished with a Western binding. Inside the cover it is lined with marmorate paper. A folio added at the beginning and the end, as well as the adhesive strip at the binding, testify to the restoration. The original codex is nowadays split into two manuscripts: Landberg 437 (= Berlin Ahlwardt 10280)[13] and Landberg (formerly Amīn) 613[14]. The Landberg manuscript contains an incomplete copy of the *Kitāb al-Ithbāt*, Abū l-Qāsim al-Bustī's (d. 420/1029) *Kitāb al-Baḥth ʿan adillat al-takfīr wa-l-tafsīq* (f. 1a:1–1b:8, 33a:1–41b:25, 50b:13–22)[15] and parts of an anonymous Zaydī work on *al-Nāsikh wa-l-mansūkh* (f. 42a–50b:13).

Pagination has been added in the upper, left corner of each folio in Hindu-Arabic numerals starting with p. 1 (= f. 1a) up to p. 50. The text block is 24 × 18 cm with 24 to 29 lines to the page. All three text fragments are written in clear, but narrow *naskhī* handwriting and seem to stem from the same hand. The text is partly pointed and rarely vocalized. Chapter headings and new paragraphs are often highlighted in larger, thicker letters in black or red ink. Chapter headings are, in addition, sometimes ornamented with *ḥarakāt* colourings in different ink

13 Cf. Wilhelm Ahlwardt, *Kurzes Verzeichnis der Landberg'schen Sammlung arabischer Handschriften*, Berlin 1885, p. 42; idem, *Verzeichniss der arabischen Handschriften* [= *Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin. Einundzwanzigster Band*], Berlin 1897, vol. 9, pp. 588–590, no. 10280/3. See also Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur. Supplement*, vol. I, p. 317 and Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, vol. I, p. 570, no. 14.

14 = Leiden Or 2973 [= Ar 2331], 49 ff., containing additional parts of al-Bustī's *al-Baḥth* (ff. 18–49) and of the anonymous *al-Nāsikh wa-l-mansūkh* (ff. 1–17). Cf. Schmidtke, "Biblical predictions", pp. 233 f.

15 There exist two editions of the text: al-Bustī, *Kitāb al-Baḥth ʿan adillat al-takfīr wa-l-tafsīq (Investigation of the evidence for charging with kufr and fisq)*, and Abū l-Qāsim al-Bustī, *Kitāb al-Baḥth ʿan adillat al-takfīr wa-l-tafsīq*, ed. Sayyid ʿAbd Allāh, Cairo 2006.

than the letters. In many cases, ornate *hā* letters are used as paragraph markers. Sometimes ligatures and bows going down or the points of letters such as *qāf* or *fā* are traced with red ink. Title and author of the text are noted on the title page (f. 1b), corresponding exactly to the Vatican manuscript.

The text of the *Ithbāt* begins on f. 2a with the *basmala* and contains the Introduction and most of Chapter One (f. 1b–32b = edition, p. 1–108: 3 [*bidhikr*]). The manuscript (Landberg 437) has a colophon at the end of al-Bustī's *al-Baḥth* (f. 1b) dated Dhū al-ḥijja 684/January–February 1286. On f. 50b there is a rather late (Muḥarram 945/ June 1538) acquisition statement, the owner of which could not be identified. Almost every page shows one or more small corrections in the margins, noted horizontally or vertically.

The Landberg collection contains an important number of codices originating from libraries in Yemen.[16] It is therefore most likely that the Berlin manuscript of the *Ithbāt* is also of Yemeni origin. The four manuscripts thus document a reception of the *Kitāb Ithbāt nubuwwat al-nabī* both among the Zaydiyya in Iran and in Yemen.

2 Principles of Edition

All manuscripts are well preserved, though only the Cairo and the Vatican manuscripts are complete. The Cairo Manuscript is the oldest copy of the text, written down 140 years after the death of the author in 411/1020. It is therefore taken as the leading manuscript, that – in some cases – has been corrected in comparison to the other manuscripts. The variants are noted in the apparatus. The foliation of the manuscripts is indicated in the margin. Variant readings in the edited text that have been added due to criteria regarding content but are not found in any of the manuscripts, are marked here in square brackets [...]. Passages no longer readable are indicated with a ‡ . The spelling particularities of the time have been standardised, including, in particular, the defective spellings of ـا for *alif maqṣūra* (ى) or vice versa, the spelling of *hamza* (in particular in its final position), as well as the ending ـوة instead of ـاة. Examples of these adaptations are:

edition		manuscript
ذلك	<	ذالك
تعالى	<	(abbreviated تعـ) تعلى
السلام	<	السلم

16 Cf. Schmidtke, "The History of Zaydī Studies. An Introduction", p. 188 f.

هذا	<	هذى
ثلاثة	<	ثلثة
مجرى	<	مجرا
أولى	<	أولا
صلاة	<	صلوة
معنى	<	معنا
انتقاء	<	انتقا/انتقآ
شيء	<	شي
الحياة	<	الحيوة

In the case of alternative spellings, the modern standard one was chosen and the alternative noted in the apparatus. Abbreviations of the common eulogical formulas (as often used especially in the Majlis manuscript) as well as words written together are written out. Examples are:

edition		manuscript
مثل ما	<	مثلما
كل من	<	كلمن
أن لا	<	ألاْ
صلى الله عليه وسلم	<	صـ/ صلى

Although most Zaydī texts use the extended version of the eulogical formula (صلى الله عليه وعلى آله وسلم), the present edition follows the shorter version found in the Cairo manuscript. Where necessary, to ensure an unambiguous reading of the text, *ḥarakāt* and *shaddās* were added. The Qurʾānic verses are fully vocalized. Their references are indicated in a second apparatus. Furthermore, references to the cited lines of poetry are indicated, wherever possible.

III The Historical Context

1 The Ismāʿīlī Presence in Tabaristan

Early Development of the Ismāʿīlī Movement: Qarmāṭīs and Fāṭimids

In order to understand why al-Muʾayyad bi-llāh and other scholars felt compelled to refute Ismāʿīlī teachings, it is helpful to outline the development of this community. Their presence in al-Muʾayyad bi-llāh's domain Tabaristan is particularly relevant. Since the Ismāʿīlīs were considered as heretics and enemies of Islam, the expansion of their movement in the 4th/10th century was being observed with considerable concern by other Islamic communities.

The beginnings of the Ismāʿīlī movement in Kufa are still obscure.[1] What is known is that the new Shīʿī community was formed mainly as a result of controversies about the succession of Imam Jaʿfar al-Ṣādiq, who is venerated as the sixth imam by Imāmī Shīʿīs. When he died in 148/765, his designated successor, his son Ismāʿīl, had already died. While the majority of the Shīʿī community accepted Ismāʿīl's younger brother Mūsā b. Jaʿfar al-Kāẓim as their imam, a minority either denied Ismāʿīl's death and believed in his return as the Mahdī or considered Ismāʿīl's son Muḥammad b. Ismāʿīl to be the succeeding imam. Thereafer, the belief in the mahdiship of Muḥammad b. Ismāʿīl became the main doctrine of the Ismāʿīliyya.[2] But a real Ismāʿīlī community did not develop until the second half of the 3rd/9th century, when some members started to promote the new teachings through intense missionary activities (*daʿwa*). One of the protagonists and an influential missionary (*dāʿī*) from Kufa, Ḥamdān Qarmaṭ b. al-Ashʿath (d. 321/933)[3], is the eponym for what became to be known as the Qarmāṭī movement. With his brother-in-law ʿAbdān b. al-Rabīṭ (d. 286/899)[4] he lead the Ismāʿīlī mission, which quickly spread beyond their homeland. In 268/881–2 one of their emissaries, al-Ḥasan b. Faraḥ b. Ḥawshab (d. 302/914), later known as Manṣūr al-Yaman, and ʿAlī b. al-Faḍl (d. 301/915) successfully brought the Ismāʿīlī faith

1 Cf. Daftary, *The Ismāʿīlīs. Their History and Doctrines. Second Edition*, pp. 87–115; and Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, p. 93.

2 For information on the origins of the Ismāʿīliyya and their doctrine of the imamte, see the articles by Wilferd Madelung, "Das Imamat der frühen ismailitischen Lehre", *Der Islam*, 37 (1961); and Farhad Daftary, "A Major Schism in the Early Ismāʿīlī Movement", *Studia Islamica*, 77 (1993).

3 For information on Ḥamdān Qarmaṭ, see "Hamdan Qarmat" (W. Madelung), *EIr Online* (accessed 13 May 2013).

4 For information on ʿAbdān, see "ʿAbdān" (S. M. Stern), *EI2* (accessed 13 May 2013).

to Yemen.[5] Ibn al-Faḍl's follower Abū Saʿīd al-Jannābī (d. 300–1/913–4) further expanded the Ismāʿīlī mission into the lands of the Persian Gulf coast region and succeeded in establishing a Qarmāṭian state in Bahrain in 286/899.[6] The Qarmāṭī mission also made its way into Persia and India.[7] The Ismāʿīlīs even had temporary control of the Holy cities of Mecca and Medina. Their attack on Mecca in 294/906, in which a large number of Muslim pilgrims were massacred, and the theft of the Black Stone from the Kaʿba in 318/930 left a frightening trace in the memory of the Islamic world.[8] ʿAbd al-Jabbār al-Hamadhānī (d. 415/1025) describes these missionary activities in his *Tathbīt dalāʾil al-nubuwwa* in much detail, albeit with some historical errors.[9] His explanations demonstrate how attentively intellectuals in the center of the Islamic empire followed the activities of the rival Ismāʿīlī movement, even in rather distant regions, and that they were well informed about the Ismāʿīlī expansion.[10]

Since Muḥammad b. Ismāʿīl had not reappeared as the expected Mahdī by the end of the 3rd/9th century, some Ismāʿīlī *dāʿīs* began to doubt his imminent return

5 Cf. Heinz Halm, "Die Sīrat Ibn Ḥaušab. Die ismailitische daʿwa im Jemen und die Fatimiden", *Die Welt des Orients*, 12 (1981); and Jiwa Shainool, "The Genesis of Ismaʿili Daʿwa Activities in the Yemen", *Bulletin of the British Society for Middle Eastern Studies*, 15/1–2 (1988).
The early struggles between the Ismāʿīliyya and the Zaydī rulers in Yemen are conveyed in a *Sīra* of Imām al-Nāṣir li-Dīn Allāḥ Aḥmad b. Yahyā (d. 324/934), the son of Imam al-Hādī ilā l-Ḥaqq (d. 298/911), the founder of the Zaydī imamate in Yemen. Cf. Musallam b. Muḥammad Laḥjī, *The sīra of Imām Aḥmad b. Yaḥyā al-Nāṣir li-Dīn Allāh: from Musallam al-Laḥjī's Kitāb akhbār al-zaydiyya bi-l-yaman*, ed. Wilferd Madelung, Exeter 1990, containing the only published part of this *ṭabaqāt* work.

6 Cf. Wilferd Madelung, "The Fatimids and the Qarmaṭīs of Baḥrayn", in: Farhad Daftary (Ed.), *Mediaeval Ismaʿili History and Thought*, Cambridge 1996. On Abū Saʿīd al-Jannābī, see also "Abū Saʿīd Djannābī" (W. Madelung), *EIr Online* (accessed 13 May 2013).

7 See Stern, *Studies in Early Ismāʿīlism*, pp. 177–188.

8 The Black Stone was returned in 341/952 after the ʿAbbāsids had payed a high ransom for it. See ʿAbd al-Qāhir al-Baghdādī, *Al-farq bayna l-firaq wa-bayān al-firqat al-nājiyya minhum*, Beirut 1393/1973, pp. 272 f.; and ʿIzz al-Dīn Ibn al-Athīr, *al-Kāmil fī l-tārīkh*, Beirut 1965–1966, vol. 6, pp. 203–205.

9 ʿAbd al-Jabbār, *Tathbīt dalāʾil al-nubuwwa*, ed. ʿAbd al-Karīm ʿUthmān, Beirut 1966, vol. 1, pp. 106–108, 129–131; vol. 2, pp. 343, 376–399, 521 f., 594–609. For the record of the Black Stone, see vol. 2, pp. 385, 522.

10 Other examples of such quite detailed descriptions of the Ismāʿīlī expansion from among the Imāmī community are Ḥasan b. Mūsā al-Nawbakhtī's (d. btw. 300–310/912–22) *Kitāb firaq al-shīʿa* (ed. Helmut Ritter, Leipzig 1931, pp. 57–64) and Saʿd b. ʿAbd Allāh b. Abī Khalaf al-Ashʿarī's (d. ca. 301/913) *Kitāb al-maqālāt wa-l-firaq* (ed. Muḥammad Jawād Mashkūr, Tehran 1963, pp. 80–87, 213–220). Cf. Wilferd Madelung, "Bemerkungen zur imamitischen Firaq-Literatur", *Der Islam*, 43 (1967).

and instead declared themselves the legitimate successors in the imamate.[11] They thereupon established a new dynasty of imams: the Fāṭimids. Most of the Qarāmiṭa, however, did not agree with this novel understanding of the imamate. As a consequence, the Ismāʿīlī community split and experienced a major shism in the year 286/899 under the first Fāṭimid caliph ʿUbayd Allāh "al-Mahdī" (d. 322/934).[12] In 296/909, the Fāṭimid dynasty founded a new empire that stretched out far into the Maghreb. Especially during the reign of the fourth imam-caliph Maʿadd al-Muʿizz li-Dīn Allāh (r. 341–365/946–953), Fāṭimid power consolidated and advanced to become a true rival to the ʿAbbāsid caliphate.[13] Those missionaries who did not agree with the Fāṭimid change in the imamate continued their missions independently. The relationship between the Fāṭimids and the Qarāmiṭa remained tense and ambivalent in the following years.[14] During the 4th/10th century, tensions dissolved, and leading thinkers who originally belonged to the Qarmāṭī movement, such as Abū Yaʿqūb al-Sijistānī (d. after 361/971) and Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī (d. 411/1020), recognized the Fāṭimid imams and entered their service.

The Political Situation in Tabaristan

With their successful missionary propaganda, the Ismāʿīlīs challenged not only the ʿAbbāsid caliphate, but also its allies and protectees, such as the Zaydī rulers in Northern Persia. Zaydī activity in Tabaristan (and its surroundings) is documented beginning with the middle of the 3rd/9th century.[15] In 250/864, a revolt by al-Ḥasan b. Zayd (d. 270/884), an adherent of Imām al-Qāsim b. Ibrāhīm al-Rassī (d. 246/860), led to the foundation of a Zaydī state in the Caspian region. After the death of al-Ḥasan b. Zayd's brother Muḥammad in 287/900, al-Nāṣir al-Uṭrūsh (d. 304/917) conquered several parts of Daylamān and Gīlān, two regions of Tabaristan with an important ʿAlid presence since early ʿAbbāsid rule. He further spread the Zaydī doctrine, and occupied Āmul, the regional capital, in 301/914. He advocated a teaching different from the school of al-Qāsim b. Ibrāhīm and provoked religious and political rivalry between the two schools, the *Qāsimiyya*

---

11 Cf. Madelung, "Das Imamat der frühen ismailitischen Lehre", pp. 52 f.; and Heinz Halm, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismāʿīlīya. Eine Studie zur islamischen Gnosis*, Wiesbaden 1978, p. 4.
12 Cf. Daftary, "A Major Schism in the Early Ismāʿīlī Movement".
13 Cf. Paul E. Walker, *Exploring an Islamic empire: Fatimid history and its sources*, London 2002, pp. 31–39.
14 Cf. Madelung, "The Fatimids and the Qarmaṭīs of Baḥrayn".
15 For example in the *History of the Buyids* by Abū Isḥāq al-Sābī. Parts of the text containing a history of ʿAlid rule in Tabaristan were published in Madelung, *Arabic Texts*: *Muntazaʿ min Kitāb al-Tājī li-Abī Isḥāq al-Ṣābī*, no. I, pp. 7–51. Cf. also Madelung, "Abū Isḥāq al-Ṣābī on the Alids of Tabaristān and Gīlān".

and the *Nāṣiriyya*. Since the rule of Abū ʿAbd Allāh al-Mahdī (d. 359/970) both *madhhabs* were equally accepted, the political division of the Caspian Zaydī community persisted for many years.[16] In the 4th/10th century, the Thāʾirids, tracing their lineage back to Abū l-Faḍl Jaʿfar al-Thāʾir fi-llāh (d. 350/961), a grandson of a brother of al-Uṭrūsh, ruled as *amīrs* in Hawsam, which had become the ruler's residence in Gīlān. But they did not claim the imamate. After al-Muʾayyad bi-llāh had failed to gain power over Hawsam in 380/990, he was nominally recognized as imam by the Thāʾirid ruler.[17]

In the first half of the 4th/10th century the Būyids, another Daylamite clan, rose to power.[18] In 331/943 the Būyids conquered the important intellectual stronghold Rayy and occupied Baghdad only three years later. They held the ʿAbbāsid caliph under their tutelage for the following years. The caliph formally kept his office, but *de facto* served only to legitimize Būyid rule, while the Būyid potentates operated as viziers. Despite having a Zaydī background, the Būyid rulers did not pursue a religious strategy. Ideologically they were inclined to Shīʿī positions and in general held close relationships with both Zaydī and Imāmī scholars.[19] The Būyid regime lasted over a century until 447/1055, thus covering the entire lifetime of al-Muʾayyad bi-llāh.

The Ismāʿīlī Mission in Tabaristan

The Ismāʿīlīs, both the Fāṭimids and the Qarmāṭīs, pursued their subversive missionary campaigns with great success and thus threatened the established religious powers. For instance, the Sunnī ʿAbd al-Qāhir al-Baghdādī (d. 429/1038) expressed his concerns about the Ismāʿīlī mission in his heresiography *al-Farq bayna l-firaq*:

---

16 Cf. Madelung, *Der Imam al-Qāsim*, pp. 168–174.

17 Cf. Madelung, "The Alid rulers of Ṭabaristān, Daylamān and Gīlān". See below Ch. III.2 A Brief Biography.

18 Alternative spelling: Buwayhids. See "Buwayhids or Būyids" (Cl. Cahen), *EI2* (accessed 14 May 2013); William B. Fischer, *The Cambridge history of Iran. The period from the Arab invasion to the Saljuqs*, vol. 4, Cambridge 2007, pp. 206–219; John J. Donohue, *The Buwayhid Dynasty in Iraq 334H./945 to 403H./1012. Shaping Institutions for the Future*, Leiden 2003; Heribert Busse, *Chalif und Grosskönig. Die Buyiden im Irak (945–1055)*, Beirut 2004 (reprint of 1969); and Mafizullah Kabir, *The Buwayhid Dynasty of Baghdad (334/946–447/1055)*, Calcutta 1964, pp. 201–213.

19 Among them were such prominent figures as al-Mufīd (d. 413/1022) and the brothers Sharīf al-Murtaḍā (d. 436/1044) and al-Raḍī (d. 406/1015), all contemporaries of al-Kirmānī, and leaders of the Imāmī community in Baghdad. Cf. John J. Donohue, *The Buwayhid Dynasty in Iraq 334H./945 to 403H./1012. Shaping Institutions for the Future*, Leiden 2003, pp. 329–338.

> "[...] the damage (*ḍarar*) of the *Bāṭiniyya* inflicted on the Muslims is greater than the damage of the Jews, the Christians and the Zoroastrians, even greater than the damage of the Materialists and the remaining groups of unbelievers [...]"[20].

The Būyid principalities in the east (Iraq and Khurasan) did also not escape the Ismāʿīlī *daʿwa*, which reached all the way out to the northeastern regions of Tabaristan up to Samarqand.[21] The reaction of the Būyid rulers was not unanimous. Some of them fought the Ismāʿīlīs, while others converted to the new community. The Būyid *amīr al-umarāʾ* ʿAḍud al-Dawla (d. 372/983) negotiated with Fāṭimid Cairo, and some of the sons of his brother ʿIzz al-Dawla (d. 365/976) even went over to the Fāṭimids. A great success of the Ismāʿīlī *daʿwa* was furthermore the conversion of leading members of the Muṣāfirid dynasty, who ruled in the southeast part of the Caspian Sea.[22] Al-Baghdādī reports that Asfār b. Shirawayh (d. 319/931), the local ruler of Daylamān, and Mardāwīj b. Ziyār (d. 323/935) of Gīlān accepted the Ismāʿīlī teaching.[23] In fact, the Ismāʿīlī propaganda primarily targeted Shīʿī communities, i.e. Imāmīs and Zaydīs, because they expected them to be relatively

---

20 al-Baghdādī, *Al-Farq bayna l-firaq*, p. 288: 1 f.

21 Cf. Samuel Stern, "The Early Ismāʿīlī Missionaries in North-West Persia and in Khurāsān and Transoxania", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 23/1 (1960). See also Ismail Poonawala, *Biobibliography of Ismāʿīlī literature*, Malibu 1977, pp. 40 ff.; and Daftary, "The Medieval Ismaʿīlīs of the Iranian Lands", pp. 48–61.

The *daʿwa* in Samarqand was led by the missionary Muḥammad al-Nasafī (d. 332/943), who found support and protection in the ruling Samanid elite, but was later persecuted and executed. ʿAbd al-Jabbār documents the activities of al-Nasafī in his *Tathbīt* (vol. 2, pp. 398 f., 599). Al-Nasafī was a contemporary of the important theologian Abū Manṣūr al-Māturīdī (d. 333/944). The latter is credited for a *Radd ʿalā l-Qarāmiṭa* by one of his followers, namely Abū l-Muʿīn Maymūn b. Muḥammad al-Nasafī (d. 508/1114) in his *Tabṣirat al-adilla*, ed. Claude Salamé, vol. 1, Damascus 1990, p. 359. Furthermore, al-Māturīdī refutes some Ismāʿīlī ideas in his *Kitāb al-Tawḥīd* mainly in the framework of his argument against the *Dahriyya* and the Dualists. Despite the fact that the anti-Ismāʿīlī passages are rather short, Ulrich Rudolph (*Al-Māturīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand*, Leiden 1997, p. 250) – judging from the correctness of the information given – believes that al-Māturīdī disposed of original Ismāʿīlī writings, supposedly al-Nasafī's *Kitāb al-Maḥṣūl*.

22 Cf. Stern, "Early Ismāʿīlī Missionaries," pp. 70–72, "Musāfirids" (V. Minorsky), *EI2* (accessed 11 July 2013). For more information on the Ismaʿīlīs in Daylam see also the account of Aḥmad b. Muḥammad Ibn Miskawayh, *Tajārib al-umam*, ed. Ḥasan Kasrawī, Beirut 2003, vol. 5, pp. 91–93, 157–180.

23 al-Baghdādī, *Al-Farq bayna l-firaq*, p. 267. See also Ibn Miskawayh, *Tajārib al-umam*, vol. 5, pp. 91, 157. Cf. Daftary, "The Medieval Ismaʿīlīs of the Iranian Lands", pp. 50–51. Both leaders were converted by the influential Ismāʿīlī *dāʿī* Abū Ḥātim al-Rāzī.

easy targets due to their veneration of the family of the Prophet.[24] As a consequence, the increasing influence of the Ismāʿīlī community was felt heavily in the Zaydī strongholds Gīlān and Daylamān, the homeland of al-Muʾayyad bi-llāh. This development led to a major challenge to the established religious authorities as well as to uncertainty among the general population. In his *Kitāb Ithbāt al-nubuwwa*, al-Muʾayyad bi-llāh deplores the introduction of doubt and uncertainty about religious beliefs in particular among the uneducated populace.[25]

2 A Brief Biography of Imām al-Muʾayyad bi-llāh (333/944–411/1020)

Sources

The most comprehensive source of information about the life of al-Muʾayyad bi-llāh al-Hārūnī is a biography written by Abū l-Ḥusayn Yaḥyā b. Ismāʿīl al-Jurjānī al-Shajarī (d. 497/1086–7 or 499/1105–6), the later Imām al-Murshad bi-llāh.[26] Born in 412/1021, one year after al-Muʾayyad bi-llāh's death, al-Murshad was still acquainted with some of al-Muʾayyad's contemporaries. Al-Murshad's father, Abū ʿAbd Allāh al-Ḥusayn b. Ismāʿīl al-Ḥasanī al-Jurjānī (d. after 420/1029), known as Imām al-Muwaffaq bi-llāh, had been one of al-Muʾayyad bi-llāh's students in Rayy.[27] The *Sīra* of al-Murshad served as a major reference for later biographers. One of these biographers was Ḥusām al-Dīn Abū ʿAbd Allāh Ḥumayd b. Aḥmad al-Muḥallī (b. 582/1186, d. 652/1254), a Zaydī from Yemen who wrote in the first half of the 7th/13th century. His biographical work on Zaydī imams, *al-Ḥadāʾiq*

---

24 Critics of the Ismāʿīlīs, including al-Muʾayyad bi-llāh and ʿAbd al-Jabbār, accused the Ismāʿīlīs of pretending to belong to the Shīʿa and thereby deceiving in particular Shīʿī Muslims. Cf. al-Muʾayyad bi-llāh's statement reported in al-Kirmānī's *Risālat al-Kāfiya*, pp. 150, 163, and ʿAbd al-Jabbār, *Tathbīt*, vol. 1, p. 135 and vol. 2, pp. 376, 399.

25 *Ithbāt*, *Muqaddima*, p. 1:20–2:1.

26 There are two editions of this work: (1) ed. Ṣāliḥ ʿAbd Allāh Aḥmad Qurbān, Sanaa 1424/2003 and (2) ed. Muḥammad Kāẓim Raḥmatī, in: *Mīrāth-i Bahāristān (Majmūʿa-yi 13 risāla)*, Tehran, Markaz-i pazhūhish-i Kitābkhāna-yi Majlis-i shūrā-yi islāmī, 1388/2009, pp. 305–388. The following notes refer to the first one. Cf. Hassan Ansari & Sabine Schmidtke, "The literary-religious tradition among 7th/13th century Yemenī Zaydīs: The formation of the Imām al-Mahdī li-Dīn Allāh Aḥmad b. al-Ḥusayn b. al-Qāsim (d. 656/1258)", *Journal of Islamic Manuscripts*, 2 (2011), p. 167.

27 al-Murshad, *Sīra*, pp. 44 ff. There one also finds a long list of companions and followers. Al-Muwaffaq bi-llāh was a defender of Muʿtazilī convictions with tendencies towards Zaydism and wrote an important systematic theological work entitled *al-Iḥāṭa fī ʿilm al-kalām*. See also Madelung, *Der Imam al-Qāsim*, pp. 183–184.

al-wardiyya fī manāqib aʾimmat al-Zaydiyya[28], contains a passage about the life of Imām al-Muʾayyad bi-llāh, which is largely based on al-Murshad's *Sīra*. Madelung already summarized much of the relevant biographical information on al-Muʾayyad bi-llāh in his study on al-Qāsim b. Ibrāhīm primarily on the basis of these sources.[29] Additional information are indicated where they appear.

Provenance and Family

Al-Muʾayyad bi-llāh was born in 333/944 near Āmul in a village called al-Kulādhija. At the time, Āmul was the capital of the Zaydī empire in Tabaristan. His full lineage is recorded as Abū l-Ḥusayn Aḥmad b. al-Ḥusayn b. Hārūn b. al-Ḥusayn b. Muḥammad b. Hārūn b. Muḥammad b. al-Qāsim b. al-Ḥusayn b. Zayd b. al-Ḥusayn b. ʿAlī b. Abī Ṭālib.[30] Thus, his genealogical record (*nisba*) traces back ten generations to Imām ʿAlī (d. 40/661). When Abū l-Ḥusayn became imam he received the *kunya* al-Muʾayyad bi-llāh. His mother's name is indicated as Umm al-Ḥasan bint ʿAlī b. ʿAbd Allāh al-Ḥusaynī al-ʿAqīqī.[31] He had a younger brother named Abū Ṭālib Yaḥyā (d. 424/1033), who was born in Āmul and followed al-Muʾayyad bi-llāh in the imamate under the name al-Nāṭiq bi-l-ḥaqq.[32] The two brothers became important Zaydī intellectuals. Al-Muʾayyad was

---

28 A partial edition containing the biographies of the Caspian imams is included in Madelung, *Arabic Texts*, pp. 171–349, no. III: *Siyar aʾimmatin mukhtāratin min Kitāb al-Ḥadāʾiq al-wardiyya li-Ḥumayd al-Muḥallī,* in the following cited as "al-Muḥallī, *Ḥadāʾiq*". The section on al-Muʾayyad bi-llāh fills pp. 261–315. Another edition of the work was published in two volumes by al-Murtaḍā b. Zayd al-Maḥaṭwarī al-Ḥasanī in Sanaa in 1423/2002. Next to al-Murshad's *Sīra* of Imam al-Muʾayyad bi-llāh, al-Muḥallī's main sources are previous biographical works, namely Abū l-ʿAbbās al-Ḥasanī's *al-Maṣābīḥ fī-l-sīra wa-l-tārīkh* and Abū Ṭālib al-Nāṭiq's *al-Ifāda fī tārīkh al-aʾimma al-sāda*. Cf. Ansari & Schmidtke, "Literary-religious tradition", p. 170.
Al-Muḥallī's *Ḥadāʾiq* was continued in 916/1510 by Jamāl al-Dīn Muḥammad b. ʿAlī b. Yūnus al-Zaḥīf (or al-Zuḥḥayf) known as Ibn Fand under the title *al-Lawāḥiq al-nadiyya li-l-Ḥadāʾiq al-wardiyya*. It was published as *Maʾāthir al-abrār fī tafṣīl mujmalāt jāwāhir al-akhbār. Wa-yusammā al-Lawāḥiq al-nadiyya bi-l-Ḥadāʾiq al-wardiyya*, eds. ʿAbd al-Salām ʿAbbās al-Wajīh & Khālid Qāsim Muḥammad al-Mutawakkil, vol. 1–3, Sanaa 1423/2002. The sections on al-Muʾayyad bi-llāh are provided on pp. 122–164 (vol. 1) and pp. 685–700 (vol. 2).

29 Madelung, *Der Imam al-Qāsim*, pp. 177–200. See also Hassan Ansari, "Al-Imām al-Muʾayyad bi-llāh al-Hārūnī. Fatāwā wa-ajwibat masāʾil wa-istiftāʾāt wujjihat ilayhi fī l-radd ʿalā l-Bāṭiniyya wa-ghayrihā min al-masāʾil", *al-Masār*, 11/3 (2010); as well as the introductions by the editors of al-Muʾayyad's works.

30 al-Murshad, *Sīra*, p. 16.

31 al-Muḥallī, *Ḥadāʾiq*, pp. 261 f.

32 There is some disagreement about who of the two brothers was really the elder one: Al-Ḥākim al-Jishumī hold that Abū l-Ḥusayn was younger than Abū Ṭālib. (al-Jishumī, *Kitāb Jalāʾ al-abṣār*, in: *Arabic texts concerning the History of the Zaydī Imāms of Ṭabaristān, Daylamān and Gīlān*, no.

married (at least) twice. His first wife died at a young age;[33] there is no information available regarding his second wife. He was the father of one daughter,[34] who died before him, and one son, al-Amīr Abū l-Qāsim al-Ḥusayn.[35]

Al-Muʾayyad bi-llāh was praised for his fear of God, his humility, and his ascetic lifestyle. As a young man, he composed a book on mysticism entitled *Siyāsat al-murīdīn*. Inspired by Sufism and following the model of the mystic Abū l-Qāsim al-Junayd (d. 297/909–10), he therein describes a devotional and ascetic way of life in accordance with the will of God not without criticising some harmful practices of the Sufis.[36] It is furthermore transmitted that he frequently visited the poor, dressed modestly, and avoided excesses of food and wealth. The sources praise his dedicated fulfillment of the Islamic commandments of almsgiving, fasting, and reciting the Qurʾān very faithfully. Several anecdotes by friends and companions emphasise his particular benevolence and modesty.

Education and Teachers

The two brothers Abū l-Ḥusayn and Abū Ṭālib were sons of an Imāmī father and only became Zaydīs under the influence of their maternal uncle (*khāl*) and teacher Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Ibrāhīm al-Ḥasanī (d. 353/964–5).[37] Abū l-ʿAb-

---

IV, pp. 125 f.) See also: Madelung, *Der Imam al-Qāsim*, p. 178. For more information on al-Nāṭiq, see Madelung, *Der Imam al-Qāsim*, pp. 178–182; and idem., “Zu einigen Werken des Imams Abū Ṭālib an-Nāṭiq bi-l-ḥaqq”.

33 al-Murshad, *Sīra*, p. 19.

34 al-Murshad, *Sīra*, p. 27.

35 al-Murshad, *Sīra*, p. 27, 84; al-Muḥallī, *Ḥadāʾiq*, pp. 265, 292. Cf. also the biography of Abū Ṭālib al-Akhīr by al-Muḥalldī, *Ḥadāʾiq*, p. 333.

36 Abū l-Ḥusayn al-Hārūnī al-Muʾayyad bi-llāh, *Siyāsat al-Murīdīn*, ed. ʿAbd Allāh Ismāʿīl Hāshim al-Sharīf, Sanaa 1429/2008. In the *Kitāb Siyāsat al-murīdīn* (pp. 57 ff.), al-Muʾayyad bi-llāh cites the *Wāṣiyya* of Abū l-Qāsim al-Junayd, that is our only source of the book. Cf. Hassan Ansari, “Waṣiyyat-i Junayd Baghdādī wa yād-dāshti-yi kūtah darbāra-yi Siyāsat al-murīdīn”, *Maʿārif*. 2 (1379[/2000]). See also Wilferd Madelung, “Zaydī Attitudes to Sufism”, in: Frederick de Jong & Bernd Radtke (Eds.), *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Leiden 1999, pp. 124–126.

37 For more on al-Ḥasanī, see “Ḥasani, Abu’l-ʿAbbās Aḥmad b. Ebrāhim” (W. Madelung), *EIr*; Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, p. 90; and Madelung, *Der Imam al-Qāsim*, pp. 172, 177–172, 181. Al-Ḥasanī is well known for a collective biographical work on the lives of the imams, entitled: *al-Maṣābīḥ fī l-sīra wa-l-tārīkh*. His student Abū l-Ḥasan ʿAlī b. Bilāl al-Āmulī composed a continuation entitled *Tatimmat al-Maṣābīḥ*. A partial edition of the two works is included in Madelung, *Arabic Texts*, pp. 53–75. Both works were published in their entirety as Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Ibrāhīm al-Ḥasanī, *al-Maṣābīḥ fī l-sīra wa-l-tārīkh*, ed. ʿAbd Allāh b. ʿAbd Allāh b. Aḥmad al-Ḥūthī, Amman 2002. Cf. Ansari & Schmidtke, “Literary-religious tradition”, p. 169 f.

bās al-Ḥasanī was an important Zaydī scholar in Āmul. He had been a student of the imams al-Nāṣir al-Uṭrūsh and al-Hādī ilā l-ḥaqq (d. 298/911) and became a prominent representative of al-Hādī's religious and legal school. Al-Ḥasanī had also visited Rayy to learn from scholars present there the teachings of the Kufan Zaydī tradition and of other communities, including Shāfiʿī and Ḥanafī *ḥadīth* and *fiqh*.

Al-Ḥākim al-Jishumī (d. 494/1101) reports that the brothers changed their religious affiliation after studying the Imāmī tradition.[38] The conversion of the two Hārūnī brothers provoked a defensive reaction from the Imāmī scholar Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ṭūṣī (d. 459 or 460/1066–7), which is recorded in the introduction to his *Tahdhīb al-aḥkām*, where he refuted Zaydī ideas.[39] Al-Muʾayyad bi-llāh, for his part, is said to have written a refutation against one of the most prominent and active Imāmī scholars of the time, Ibn Qiba al-Rāzī (d. before 319/931), which is referred to under the title *Naqḍ al-Imāma ʿalā Ibn Qiba al-Imāmī*.[40]

Under the guidance of his uncle Abū l-ʿAbbās al-Ḥasanī, al-Muʾayyad bi-llāh was introduced to Zaydī jurisprudence in the Qāsimī-Hādawī tradition.[41] He became familiar with Nāṣirī and Ḥanafī *fiqh* under the supervision of another student of al-Nāṣir, namely Abū l-Ḥusayn ʿAlī b. Ismāʿīl b. Idrīs (d. ca. 350/961).[42] It is furthermore reported that al-Muʾayyad planned to travel to the city of al-Ahwāz, northwest of Isfahan, in order to meet the Muʿtazilī and Ḥanafī *qāḍī al-quḍāt* of the two cities, Abū Aḥmad b. Ibn ʿAllān (d. 409/1018–9).[43] With him, al-Muʾayyad studied the *Mukhtaṣar al-Karkhī*, an important compendium of Ḥanafī jurisprudence composed by Abū l-Ḥusayn ʿAbd Allāh b. al-Ḥusayn al-Karkhī (d. 340/951).[44] In the six volumes of his *Sharḥ al-Tajrīd*, al-Muʾayyad bi-llāh transmits many Ḥanafī teachings from the jurist Abū Jaʿfar Aḥmad b.

---

38 al-Ḥākim al-Jishumī, *Kitāb Jalāʾ al-abṣār*, included in *Arabic Texts*, ed. Madelung, no. IV, p. 127.; al-Murshad, *Sīra*, p. 17; al-Muḥallī, *Ḥadāʾiq*, p. 262.

39 al-Ṭūsī, Abū Jaʿfar Muḥammad b. al-Ḥasan, *Tahdhīb al-aḥkām. Fī sharḥ al-muqniʿa li-Shaykh al-Mufīd*, ed. Ḥasan al-Mūsawī al-Kharsān, vol. 1, Tehran 1390[/2011], pp. 2–3.

40 al-Murshad, *Sīra*, pp. 42–43. Ibn Qiba had refuted the Zaydiyya in his *Naqd al-Ishhād*, which was itself a replica of the defense of Zaydī beliefs primarily concerning the imamate written by Abū Zayd al-ʿAlawī (d. 326/937–8). On both authors and their works, see below Ch. IV.1.1.
In the *Ithbāt* (Ch. 1.2, p. 26: 5 f.), too, al-Muʾayyad bi-llāh expresses criticism on the Imāmiyya, namely their concept of the imamate that is based on the principle of succession (*naṣṣ*).

41 al-Muḥallī, *Ḥadāʾiq*, p. 262.

42 al-Muḥallī, *Ḥadāʾiq*, p. 262.

43 al-Jishumī, *Sharḥ al-ʿUyūn*, in: *Faḍl al-iʿtizāl wa-ṭabaqāt al-Muʿtazila*, ed. Fuʾād Sayyid, Tunis 1974, p. 378. Ibn ʿAllān is also the author of a compilation of Muḥammad's miracles (*muʿjizāt al-nabī*).

44 al-Murshad, *Sīra*, p. 39; al-Muḥallī, *Ḥadāʾiq*, p. 266.

Muḥammad al-Ṭaḥāwī (d. 321/933).[45] The Zaydī imam was furthermore introduced to the knowledge of transmission (*ʿilm al-ḥadīth*) by the Sunnī traditionist Abū Bakr Muḥammad b. Muqrī al-Iṣfahānī (d. 381/991).[46]

With regards to theology, al-Muʾayyad bi-llāh studied the teachings of both Muʿtazilī schools from Baghdad and Basra.[47] One of his most prominent teachers from the Baṣran tradition was Abū ʿAbd Allāh al-Baṣrī (d. 369/980), an eminent theologian of the Bahshamī school, who had taught several important scholars, including the Būyid vizier al-Ṣāḥib b. ʿAbbād (d. 385/955).[48] Another important teacher was the great Bahshamī master, Shāfiʿī jurist and chief judge ʿAbd al-Jabbār al-Hamadhānī.[49] With him, al-Mu'ayyad bi-llāh studied the latter's interpretation of the theological compendium *Sharḥ al-uṣūl al-khamsa* by the distinguished Bashshamī theologian Ibn Khallād al-Baṣrī (d. 4th/10th c.).[50]

From 367/977 onwards, al-Muʾayyad bi-llāh lived in Rayy, where both Hārūnī brothers became members of the scholarly discussion circles (*majālis*) lead by Ibn ʿAbbād. The latter held al-Mu'ayyad in high regard. It is reported that he was sitting at Ibn ʿAbbād's right in the *Majlis*, which symbolises the level of al-Muʾayyad's reputation.[51] Abū Rashīd al-Nīsābūrī, an important Muʿtazilī scholar, whom he seems to have met there, similarly expressed his high esteem of al-Muʾayyad.[52] Several other members of Ibn ʿAbbād's circle, including ʿAbd al-Jabbār, are quoted for their astonishment and admiration of al-Mu'ayyad's erudition, eloquence, and precise judgement. According to a noteworthy anecdote, in one of the *Majlis* sessions al-Mu'ayyad engaged in a discussion about prophecy with a Jew, who was said to have been trained in the art of debating,

---

45 Cf. al-Mu'ayyad bi-llāh, *Sharḥ al-Tajrīd fī fiqh al-zaydiyya*, eds. Muḥammad Yaḥyā Sālim ʿIzzān & Ḥamīd Jābir ʿUbayd, vol. 1, Sanaa 1427/2006, pp. 23, passim.

46 On him, see Hassan Ansari, "Ibn Muqrī", *Dāʾirat al-maʿārif-i buzurg-i islāmī*, vol. 3, pp. 658–660; idem., "Al-Imām al-Mu'ayyad bi-llāh al-Hārūnī. Fatāwā wa-ajwibat masāʾil wa-istiftāʾāt wujjihat ilayhi fī l-radd ʿalā l-Bāṭiniyya wa-ghayrihā min al-masāʾil", p. 58

47 al-Murshad, *Sīra*, pp. 37 f.

48 al-Muḥallī, *Ḥadāʾiq*, p. 265; cf. also "Abū ʿAbdallāh al-Baṣrī" (G. Schwarb), *EI3*.

49 On him, see "ʿAbd al-Djabbār b. Aḥmad" (S. M. Stern), *EI2*; "ʿAbd al-Jabbār b. Aḥmad" (W. Madelung), *EIr*; Gabriel Said Reynolds, "The Rise and Fall of Qadi ʿAbd al-Jabbar", *International Journal of Middle East Studies*, 37/1 (2005), pp. 3–18; and idem., *A Muslim theologian in a sectarian milieu: ʿAbd al-Jabbār and the critique of Christian origins*, 2004, p. 44 ff. For some corrections on the information given by Reynolds see Hassan Ansari & Sabine Schmidtke, "New Sources on the Life and Work of ʿAbd al-Jabbār al-Hamadhānī", (forthcoming).

50 al-Murshad, *Sīra*, pp. 37 f. On Ibn Khallād see also p. 113.

51 al-Murshad, *Sīra*, pp. 31 f.; al-Muḥallī, *Ḥadāʾiq*, pp. 266, 272 f.

52 al-Murshad, *Sīra*, p. 38.

"until [his opponent] was unable to respond with anything" (*ḥatta aʿjazahu wa-afḥamahu*).[53]

Among his colleagues in Rayy were also other Zaydīs, such as Abū l-Faḍl al-ʿAbbās b. Sharwīn (fl. 4th/10th c.) from Astarābād in Gīlān.[54] Al-Murshad even believes that Ibn Sharwīn was al-Muʾayyad's *shaykh* at one point, and that he said about him that there had never been an imam who had as profound a knowledge of all sciences as al-Muʾayyad.

As a result of his extensive studies, al-Muʾayyad bi-llāh was well acquainted with the different scientific disciplines of his time, including theology (*ʿilm al-kalām*), legal methodology (*uṣūl al-fiqh*), and the knowledge of correct transmission (*ḥadīth*), all of which is evident throughout his *Kitāb Ithbāt al-nubuwwa*. Furthermore, his profound knowledge of literature and linguistics, including eloquence (*faṣāḥa*), grammar (*naḥw*), and poetry, becomes apparent when he meticulously describes the stylistic devices that make the Qurʾān inimitable, or when he corroborates his arguments throughout the entire text with examples drawn from a rich treasure of poetry. It is also reported that al-Muʾayyad bi-llāh wrote poems himself and often participated in poetry competitions (*naqd al-shiʿr*).[55]

Al-Muʾayyad bi-llāh was not only a master of various scholarly disciplines, but he also crossed the boundaries of different theological and juridical branches, including both Sunnī and Shīʿī schools. Due to his family background, he was rooted in Imāmī jurisprudence and tradition. In Baghdad, Rayy, and Isfahan he had studied *kalām* with the *shaykhs* of the Muʿtazila and Ḥanafī law with the Ḥanafī scholars. In addition, he was educated by Sunnī traditionists. Biographers also report that he conversed with atheists and heretics.[56] As a result of this curriculum, he possessed first-hand knowledge of these numerous traditions. It is, therefore, not unrealistic to imagine that he was equally eager to gain authentic knowledge about the teachings of the Ismāʿīliyya.

---

53 al-Murshad, *Sīra*, p. 43; al-Muḥallī, *Ḥadāʾiq*, p. 266.

54 al-Murshad, *Sīra*, p. 48, al-Muḥallī, *Ḥadāʾiq*, p. 269. On Ibn Sharwīn see Hassan Ansari & Sabine Schmidtke, "Muʿtazilism in Rayy and Astarābād: Abū l-Faḍl al-ʿAbbās b. Shwarwīn", *Studia Iranica*, 41 (2012), pp. 57–100.

55 Cf. al-Murshad, *Sīra*, p. 42; al-Muḥallī, *Ḥadāʾiq*, p. 265. Some of these poems and other short extracts of letters seem to be preserved in a book entitled *al-Istibṣār fī akhbār al-ʿitra al-aṭhār* (according to al-Murshad, *Sīra*, p. 42).

56 al-Murshad, *Sīra*, p. 54; al-Muḥallī, *Ḥadāʾiq*, p. 271.

Works

Al-Muʾayyad bi-llāh's œuvre testifies to his knowledge in a variety of fields. A survey of his works, including information on available manuscripts, can be found in *Aʿlām al-muʾallifīn al-Zaydiyya*, compiled by ʿAbd al-Salām b. ʿAbbās al-Wajīh.[57] The most comprehensive and updated inventory of his theological writings, including information on the availability of these texts in manuscripts and editions, is provided in the *Handbook of Muʿtazilite Works and Manuscripts* by Gregor Schwarb.[58]

In the field of jurisprudence (*fiqh*), al-Muʾayyad bi-llāh composed two books on law in the Qāsimī-Hādawī tradition. The *Kitāb al-Tajrīd*[59] contains a collection of, and commentary on, the legal statements (*fatwās*) issued by the imams al-Qāsim b. Ibrāhīm and al-Hādī ilā l-Ḥaqq as well as the differences between them. It was supplemented by a six-volume autocommentary *Sharḥ al-Tajrīd*,[60] which became one of the most important reference books for Zaydī *fiqh* and *ḥadīth*. A second work on the *fiqh* of al-Hādī is entitled *Kitāb al-Bulgha*.[61] Al-Muʾayyad also wrote a book on the juridical teachings of Imām al-Nāṣir al-Uṭrūsh: *Al-Ḥāṣir li-fiqh al-Nāṣir*.[62]

Al-Muʾayyad bi-llāh's own juridical school, sometimes called *al-Muʾayyadiyya*, which also adheres to the tradition of the *Qāsimiyya*, is exposed in the *Kitāb al-Ifāda*. It was compiled by his student Abū l-Qāsim b. Tāl al-Hawsamī al-Zaydī and contains a collection of al-Muʾayyad's juridical views. Additional *fatwas* and explanations were added in the *Kitāb al-Ziyādāt*.[63]

---

57 ʿAbd al-Salām b. ʿAbbās al-Wajīh, *Aʿlām al-muʾallifīn al-Zaydiyya*, Sanaa 1420/1999, pp. 100–103.

58 Schwarb, *Handbook of Muʿtazilite Works and Manuscripts*. See also Gregor Schwarb, "Un projét international: le manuel des œuvres et manuscrits muʿtazilites", *Chroniques yéménites*, 2 (2006), http://cy.revues.org/document198.html (accessed 25 March 2013).

59 *al-Tajrīd fī fiqh al-imāmayn al-aʿẓamayn al-Qāsim b. Ibrāhīm (169–246) wa-ḥafīduhu al-Imām al-Hādī Yaḥyā b. al-Ḥusayn (245–298)*, ed. ʿAbd Allāh b. Ḥammūd al-ʿIzzī, Amman: Muʾassasat al-Imām Zayd ibn ʿAlī al-Thaqāfiyya, 2002.

60 *Sharḥ al-Tajrīd fī fiqh al-Zaydiyya*, eds. Muḥammad Yaḥyā Sālim ʿAzzān & Ḥamīd Jābir ʿUbayd, Sanaa: Markaz al-Turāth wa-l-Buḥūth al-Yamanī, 2006, 6 vols.

61 al-Murshad, *Sīra*, p. 42.

62 The text is mentioned in the *Ḥadāʾiq* (p. 268), and in a library in Yemen Hassan Ansari recently found a manuscript of the text hitherto believed to have been lost. Cf. Hassan Ansari, "Kitābī-yi tāzah-yi yāb az Abū l-Ḥusayn Hārūnī", http://ansari.kateban.com/entry836.html (accessed 20 June 2013).

63 al-Murshad, *Sīra*, p. 43; al-Muḥallī, *Ḥadāʾiq*, p. 268.

His theological œuvre includes the *Kitāb Ithbāt nubuwwat al-nabī* and the *Kitāb al-Tabṣira fī l-uṣūl* (also known as *al-Tabṣira fī l-tawhīd wa-l-ʿadl*).[64]

Furthermore a collection of *ḥadīths* (with chains of transmission) entitled *al-Amālī al-Ṣughrā* is extant.[65] In addition to this, al-Ḥakim al-Jishumī refers to a *Risālat Jawāb Qābūs fī l-ṭaʿn ʿalā al-ṣahāba*, a letter containing an answer to the scholar, poet and local ruler of Tabaristan Qābūs b. Wushmaqīr b. Ziyār (d. 403/1012–3) which seems to be lost.[66] According to al-Jishumī, it testifies to al-Muʾayyad bi-llāh's great eloquence and rhetorical talent. Finally, a short *Kitāb al-daʿwa*, in which al-Muʾayyad bi-llāh presents his agenda before claiming the imamate is cited in the *Ḥadāʾiq*.[67]

Reception of His Works in Yemen

In the 6th/12th century, when the Zaydī communites in the Caspian region and the Yemen were still closely connected, the Yemeni imam Aḥmad b. Sulaymān al-Mutawakkil ʿalā Allāh (d. 566/1170) initiated a transfer of texts from the Caspian Sea to the Yemen. This process continued and even intensified under his successor al-Manṣūr bi-llāh ʿAbd Allāh b. Ḥamza (d. 614/1217). Aiming in particular at the dispersion of Muʿtazilī ideas in Yemen, they ordered the copying of a remarkable number of manuscripts. Al-Muʾayyad's writings were part of this transfer of knowledge.[68] Although al-Muʾayyad (and his brother al-Nāṭiq) were only posthumously recognized as imams by the Zaydīs in Yemen, their work ultimately came to be seen as authoritative. From the sources of the Zaydiyya in Yemen we learn that al-Muʾayyad bi-llāh's *fiqh* played an important role in Yemeni scholar-

---

64 Mentioned in al-Muḥallī, *Ḥadāʾiq*, p. 268. There exist two editions of the *Kitāb al-Tabṣira fī l-tawḥīd wa-l-ʿadl*: ed. ʿAbd al-Salām ʿAbbās al-Wajīh, Ṣaʿda: Dār al-Turāth al-Islāmī, 1414/1993, and ed. ʿAbd al-Karīm Aḥmad Jadbān, Ṣaʿda: Maktabat al-Turāth al-Islāmī, 1423/2002. A summary on the question of prophethood is provided in the chapter on "al-ʿadl", pp. 65–68.

65 Abū l-Ḥusayn al-Hārūnī al-Muʾayyad bi-llāh, *al-Amālī al-sughrā*, ed. ʿAbd al-Salām ʿAbbās al-Wajīh, Ṣaʿda 1414/1993.

66 al-Ḥākim al-Jishumī, *Kitāb Jalāʾ al-abṣār*, included in *Arabic texts*, ed. Madelung, no. IV, p. 123. Cf. "Qābūs b. Wushmaqīr b. Ziyār" (C. E. Bosworth), *EI2* (accessed 6 July 2013).

67 al-Muḥallī, *Ḥadāʾiq*, pp. 305–315. A manuscript of the text is preserved at the Ambrosiana Library. Cf. Renato Traini & Oscar Löfgren, *Catalogue of the Arabic manuscripts in the Biblioteca Ambrosiana. Nuovo Fondo: Series A-D*, vol. 2, Vincenza 1981, p. 87, no. XIII. See also Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur. Supplement*, vol. 1, Leiden 1937, pp. 317–318.

68 Cf. Schmidtke, "The History of Zaydī Studies. An Introduction", p. 198; and the introduction to al-Muʾayyad bi-llāh, *al-Tajrīd*, pp. 3–10.
Probably the manuscript completed in 551/1156, of which only a microfilm is preserved in Cairo, was copied during this process. See above, pp. 6 f.

ship. 6th/7th century Yemen was marked by an inner-Zaydī conflict between the adherents of the Muʿtazilī school of Basra and the *Muṭarrifiyya*. Muṭarrifī authors expressed their opposition to the ideas of al-Muʾayyad.[69]

As we have seen with the *Kitāb Ithbāt nubuwwat al-nabī*, three of the five extant copies likely originate from Yemen. In addition, we find references to the text in two later Yemeni sources. The first one originates from a certain ʿAbbās b. ʿAlī b. Abī ʿAmr al-Ṣanʿānī, who lived in Yemen in the 6th/12th century. He wrote a text entitled *al-Risālat al-ʿAsjadiyya fī l-maʿānī al-Muʾayyadiyya*, in which he adopts ideas and quotes long passages from the *Ithbāt* (without citing it).[70] Since he devotes his text to the Fāṭimid Sultan ʿAlī b. Ḥātim al-Yāmī, who ruled in Sanaa from 556/1160 to 569/1174, the author was probably an Ismāʿīlī himself.[71] This is quite curious since al-Muʾayyad bi-llāh wrote his *Ithbāt* explicitly in refutation of Ismaʿīlī critiques of Muḥammad's prophecy. However, al-Ṣanʿānī does not respond to al-Muʾayyad's anti-Ismāʿīlī passages and the text itself has no explicit Ismāʿīlī character. But al-Ṣanʿānī rather presents an argument of the *iʿjāz* doctrine, which is mainly based on a literary defence and resembles in parts the chapter on *iʿjāz* in the *Ithbāt*.[72] The second reference to the *Ithbāt* is found in a comprehensive study entitled *al-ʿAwāṣim wa-l-qawāṣim fī l-dhabb ʿan sunnat Abī l-Qāsim* written by the Zaydī scholar Muḥammad b. Ibrāhīm Ibn al-Wazīr (d. 840/1436).[73] He refers to al-Muʾayyad bi-llāh's work, praising it as a good summary of the teachings of former scholars, in particular al-Jāḥiẓ, on the reasoning of *iʿjāz al-Qurʾān*.[74] A more comprehensive investigation of Yemeni literature on the *iʿjāz* doctrine (exceeding the limits of this dissertation) will probably bring to light more references to the *Ithbāt*.

---

69 Cf. Ansari, "Al-Imām al-Muʾayyad bi-llāh al-Hārūnī. Fatāwā wa-ajwibat masāʾil wa-istiftāʾāt wujjihat ilayhi fī l-radd ʿalā l-Bāṭiniyya wa-ghayrihā min al-masāʾil", pp. 59 f.

70 ʿAbbās b. ʿAlī b. Abī ʿAmr al-Ṣanʿānī, *al-Risālat al-ʿAsjadiyya fī l-maʿānī al-Muʾayyadiyya*, ed. ʿAbd al-Majīd al-Sharfī, Tripoli [Libya]/Tunis [sic] 1396/1976. (The title page says that the text was published in "Libya-Tunisia", in reality it was printed in Beirut). Josef van Ess already pointed to the text: Josef van Ess, "Some fragments of the *muʿāraḍat al-qurʾān* attributed to Ibn al-Muqaffaʿ", in: Wadād al-Qāḍī (Ed.), *Studia Arabica et Islamica. Festschrift for Iḥsan ʿAbbās on his sixtieth birthday*, American University of Beirut 1981.

71 al-Ṣanʿānī, *al-Risālat al-ʿAsjadiyya*, p. 23. It is likely that al-Ṣanʿānī composed the text during this period (556/1160–569/1174), which is very close to the copying date of the Cairo Manuscript (551/1156). More information on al-Ṣanʿānī was not found; a research in Ismāʿīlī *ṭabaqāt*-literature might foster more details.

72 More detailed parallels are indicated below, pp. 122, 143 ff.

73 Muḥammad b. Ibrāhīm Ibn al-Wazīr, *al-ʿAwāṣim wa-l-qawāṣim fī l-dhabb ʿan sunnat Abī l-Qāsim*, ed. Shuʿayb al-Amāʾūṭ, vol. 7, Beirut 1985, p. 78. I thank Damaris Wilmers for this reference.

74 On the arguments of al-Jāḥiẓ found in the *Ithbat*, see below Ch. V.4.

Political Life

Parallel to his scholarly life, al-Muʾayyad bi-llāh pursued a political career.[75] In 380/990 – still during the days of the Būyid vizier Ibn ʿAbbād – al-Muʾayyad bi-llāh claimed the imamate and tried to take power in Daylamān. He found some support from the Zaydiyya, but failed to maintain his reign over a longer period of time as well as to establish himself in Hawsam, the residence of the ʿAlid rulers. He moved to Langā, near the coast of the Caspian Sea, and was nominally recognized as imam by the Thāʾirid ruler. But al-Muʾayyad had to fight continuously against the local rulers in Āmul, Daylamān, Gīlān, and Hawsam.

A couple of years after his first attempt, al-Muʾayyad bi-llāh made his second claim to the imamate. This time the inhabitants of Gīlān and Daylamān endorsed him as their leader. He reigned there for 20 years, but repeatedly lost control and was forced to wage a constant battle against his opponents. His enemies came, in particular, from among the descendants of al-Nāṣir al-Uṭrūsh.[76] For some time he exerted power over Hawsam, but was unable to establish a lasting regime.

Death and Followers

In the final years of his life, al-Muʾayyad bi-llāh lived as a recluse in the city of Langā. In 411/1020 he died there at the age of 79 on the day of ʿArafa and was buried on the day of al-Aḍḥa.[77] His followers built a mausoleum (*mashhad*) in his honor.[78]

His Zaydī disciple al-Sharīf Abū l-Ḥusayn Aḥmad al-Ḥusayn b. Abī Hāshim al-Ḥusaynī al-Qazwīnī, known as Mānkdīm (d. 425/1034), performed burial prayer (*ṣallā ʿalayhi*) at his funeral.[79] In 417/1026, Mānkdīm tried to rise in Langā as Imām al-Mustaẓhir bi-llāh in competition to al-Muʾayyad's brother Imām al-Nāṭiq bi-l-ḥaqq, but with no apparent success. After al-Nāṭiq, Abū ʿAlī Muḥammad b.

---

75 al-Murshad, *Sīra*, pp. 59–84; al-Muḥallī, *Ḥadāʾiq*, pp. 280–292.

76 Madelung, *Der Imam al-Qāsim*, p. 177.

77 al-Murshad, *Sīra*, p. 84; al-Muḥallī, *Ḥadāʾiq*, p. 292.

78 This information is provided in a letter by the Zaydī scholar Yūsuf b. Abī l-Ḥasan al-Jīlānī of Lāhījān in Tabaristan, written to his Zaydī colleague in the Yemen ʿImrān b. al-Ḥasan b. Nāṣir b. Yaʿqūb al-ʿUdhrī al-Hamdānī in the year 607/1210–11. The text is included in *Arabic texts*, ed. Madelung, no. V, p. 143.

79 al-Murshad, *Sīra*, p. 84; al-Muḥallī, *Ḥadāʾiq*, p. 292. He is the author of the *Taʿlīq Sharḥ al-Uṣūl al-khamsa*, a commentary on ʿAbd al-Jabbār's *Sharḥ al-Uṣūl al-khamsa*. On Mānkdīm only little information is available, which was summarised by Madelung (*Der Imam al-Qāsim*, p. 182). See also Daniel Gimaret, "*Les Uṣūl al-khamsa* du Qāḍī ʿAbd al-Jabbār et leurs commentaires", *Annales Islamologiques*, 15 (1979), pp. 57–60.

al-Ḥusayn al-Ḥuqaynī alias al-Mahdī li-dīn Allāh, another ʿAlid student of ʿAbd al-Jabbār, rose to power in Daylamān. He was a transmitter from al-Muʾayyad and he (or his son) commented on al-Muʾayyad's legal opinions. Al-Mahdī li-dīn Allāh was succeeded by his son, al-Hādī al-Ḥuqaynī, who later found general acceptance among the Zaydīs. It is reported that he was murdered by an Ismāʿīlī from Alamūt in the year 490/1097.[80]

The grim fight against the Ismāʿīliyya continued under Abū Ṭālib al-Akhīr (d. 520/1126), a great-grandson of al-Muʾayyad bi-llāh, who rose to power in 502/1108–9 in Gīlān and united Gīlān and Dalyamān under his rule.[81] Madelung notes about him: "… [T]he Imam seems to have foreseen the approaching disaster. For he ordered that the place of his burial in Tanhijān be kept secret, so that the Ismāʿīlīs would not be able to desecrate his tomb."[82] About five years later, Tanhijān fell into the hands of the Ismāʿīlīs and the last Zaydī ruler was killed there after fierce battles. The conflict between Ismāʿīlīs and Zaydīs continued beyond that date.[83]

3 Al-Muʾayyad bi-llāh and the Ismāʿīliyya

3.1 Al-Muʾayyad bi-llāh's Knowledge about the Ismāʿīliyya

Since Ismāʿīlī propaganda circulated widely in Tabaristan, one can assume that al-Muʾayyad bi-llāh learned about Ismāʿīlī teachings, both by studying their texts as well as through conversations with members of the Ismāʿīlī community. His attacks against the Ismāʿīliyya in the Introduction to the *Ithbāt* reflect al-Muʾayyad's knowledge of Ismāʿīlī theology extending beyond the information usually found in the polemical anti-Ismāʿīlī literature.

80 Madelung, *Der Imam al-Qāsim*, p. 208. See there for a full list of successors to al-Muʾayyad bi-llāh in the imamate, including those of Nāṣirite Gīlān. Most of the information originates from the historiographical work *Kitāb Rawḍat al-akhbār* by Yūsuf b. Muḥammad al-Ḥajūrī, partly edited in *Arabic texts*, ed. Madelung, no. VIII, p. 254. See also Eugenio Griffini, "Die jüngste ambrosianische Sammlung arabischer Handschriften", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 69 (1915), p. 66.

81 For his biography see al-Muḥallī, *Ḥadāʾiq*, p. 333–349.

82 Madelung, "The Alid rulers of Ṭabaristān, Daylamān and Gīlān", p. 491.

83 The Zaydī communites in Yemen and in Tabaristan collaborated in their fight against the Ismāʿīliyya. Cf. Madelung, *Der Imam al-Qāsim*, p. 207 f. and the letter by Yūsuf b. Abī l-Ḥasan al-Jīlānī, in: *Arabic Texts*, ed. Madelung, no. V, p. 143.

At the very least, it is certain that his long-term teacher Abū l-ʿAbbās al-Ḥasanī was familiar with the *Sīrat al-Nāṣir li-Dīn Allāh* (r. 301–324/913–935), written by one of al-Ḥasanī's followers, ʿAbd Allāh b. ʿUmar al-Ḥamdānī (early 4th/10th c.), in which conflicts and a military battle against the Qarāmiṭa in Yemen are described in great detail.[84] As is evident in his *Tathbīt*, al-Muʾayyad bi-llāh's other famous teacher, ʿAbd al-Jabbār, also had fair knowledge of the Qarmaṭī *daʿwa*, which he may have shared with al-Muʾayyad. Another important name among al-Muʾayyad's contemporaries is Abū l-Qāsim al-Bustī, who wrote a noteworthy refutation against the Ismāʿīliyya.[85] As we will see, al-Bustī was well acquainted not only with their missionary activities, but also with their theological concepts. The sources do not reveal whether al-Muʾayyad bi-llāh and al-Bustī personally met, but they were certainly both active in Rayy and Āmul and belonged to the same intellectual milieu, which means they might have been familiar with each other's writings.[86]

It is more than likely that al-Muʾayyad bi-llāh also had personal contacts with Ismāʿīlī thinkers, since the Ismāʿīlī *daʿwa* was very successful in the centers of intellectual exchange that al-Muʾayyad and the Ismāʿīlī missionaries frequented. As mentioned above, the Ismāʿīlī *dāʿīs* in northeast Persia addressed their message to the ruling elites and proved to be very successful with this policy. Under the protection of their powerful converts, they no longer operated in secrecy, as is sometimes assumed, but rather began to preach openly and to engage in direct debate.[87] The famous exchange about prophecy between Abū Ḥātim al-Rāzī (d. 322/934), a leading Ismāʿīlī *dāʿī* in Rayy, and one of his fellow citizens, the philosopher Abū Bakr al-Rāzī (d. 311/923), is one example of this open discourse.[88] Abū Yaʿqūb al-Sijistānī, a colleague of Abū Ḥātim al-Rāzī, deplores:

---

84 It is based on letters by al-Nāṣir addressed to his fellow Zaydīs in Tabaristan seeking support against the Ismāʿīlīs. The original text is lost, but extracts are preserved in references by a contemporary Zaydī author from Yemen: Abū l-Ghamr Musallam (or: Musallim) b. Muḥammad b. Jaʿfar al-Laḥjī, *Akhbār al-zaydiyya*. Cf. the introdcution by W. Madelung, pp. vi f.

85 Abū l-Qāsim al-Bustī, *Min Kashf Asrār al-Bāṭiniyya wa-ʿAwār madhhabihim*, ed. ʿĀdil Sālim al-ʿAbd al-Jādir, Kuwait 2002. For a closer analysis of al-Bustī's refutation, see Ch. IV, 2.

86 Cf. al-Murshad, *Sīra*, p. 78; al-Muḥallī, *Ḥadāʾiq*, p. 289. Cf. also "Bostī, Abu'l-Qāsem" (W. Madelung), *EIr*.

87 See Daftary, "The Medieval Ismaʿīlīs of the Iranian Lands", pp. 46 ff.; and Stern, "Early Ismāʿīlī Missionaries".

88 The debate is recorded in Abū Ḥātim al-Rāzī's *Kitāb Aʿlām al-nubuwwa*, eds. Ṣalāḥ al-Ṣāwī & Ghulām-Riṣā Aʿwānī, Tehran 1977. ʿAbd al-Jabbār mentioned Abū Ḥātim al-Rāzī in his *Tathbīt*, vol. 2, p. 398. On Rāzī's criticism preserved in the *Aʿlām*, see Sarah Stroumsa, *Freethinkers of Medieval Islam. Ibn al-Rāwandī, Abū Bakr al-Rāzī, and Their Impact on Islamic Thought*, Leiden 1999, pp. 93–107.

> "Indeed, books about the group of 'the people of truth' (*ahl al-ḥaqāʾiq*) [i.e. the Ismāʿīlīs] have multiplied and their mission (*daʿwa*) has spread to all distant lands. Consequently, those books have fallen into the hands of both deserving and undeserving people for various reasons, which need not be recounted [...] as they have already become manifest."[89]

It is not unlikely that al-Muʾayyad bi-llāh knew the *Kitāb Aʿlām al-nubuwwa* by Abū Ḥātim al-Rāzī, in wich he defends revelation and prophethood. But he does of course not refer to it in the *Ithbāt*, since this would mean to present the Ismāʿīlīs as defenders of prophethood instead of deniers, which is his true purpose.

3.2 Al-Muʾayyad bi-llāh and Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī

Another prominent contemporary Ismāʿīlī thinker with whom al-Muʾayyad evidentially exchanged views was Ḥamīd al-Dīn Abū l-Ḥasan b. ʿAbd Allāh al-Kirmānī (d. 411/1020)[90]. For his widespread influence and his missionary efforts in the hostile ʿAbbāsid empire, al-Kirmānī received the honorific title of "*Ḥujjat al-ʿIrāqayn*" – the *Ḥujjat* of the Iraq of the Arabs and the Persians.[91] His outstanding missionary success included the conversion and submission of important local rulers and clan leaders.[92] Al-Kirmānī worked on behalf of the Fāṭimid imam-caliph al-Ḥākim bi-amr Allāh (r. 386/996–411/1021).[93] Al-Muʾayyad bi-llāh

89 Abū Yaʿqūb Isḥāq b. Aḥmad al-Sijistānī, *Kitāb al-Iftikhār*, ed. Ismail K. Poonawala, Beirut 2000, p. 75.

90 There are two important monographs about al-Kirmānī: Daniel De Smet, *La Quiétude de l'intellect: néoplatonisme et gnose ismaélienne dans l'oeuvre de Ḥamīd ad-Dīn al-Kirmānī (Xe/XIe s.)*, Louvain 1995 and Paul E. Walker, *Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī: Ismaili Muslim Thought in the Age of Al-Ḥākim*, London/New York 1999.

91 "*Ḥujjat*" (proof) designated a rank in the Ismāʿīlī *daʿwa*, namely that of the director and highest authority, whose function was to teach the Ismāʿīlī creed. Cf. Walker, *Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī*, pp. 10, 113 f.

92 Among them were Qirwash b. al-Muqallad, the ʿUqaylid ruler of Kufa, Mawsil and other cities, as well as ʿAlī al-Asadi, the leader of the Asad tribe and governor of Ḥilla. In his *Maṣābīḥ fī ithbāt al-Imāma* (p. 2), al-Kirmānī furthermore refers to the Buyid vizier Fakhr al-Mulk (d. 407/1016), who reigned in Baghdad from 401/1011 until his death. Al-Kirmānī appears to be disappointed that, against his hopes, he was unable to win over Fakhr al-Mulk to the Ismāʿīlī cause. Cf. Paul E. Walker, *Master of the Age: An Islamic Treatise on the Necessity of the Imamate. A critical edition of the Arabic text and English translation of Ḥamīd al-Dīn Aḥmad b. ʿAbd Allāh al-Kirmānī's al-Maṣābīḥ fī ithbāt al-imāma*, London 2007, pp. 8, 14 f., and "Hamīd al-Dīn al-Kirmānī" (F. Daftary), *EIr*, vol. XI, 2003, pp. 639–641.

93 Cf. Josef van Ess, *Chiliastische Erwartungen und die Versuchung der Göttlichkeit: Der Kalif al-Ḥākim (386–411 H.)*, Heidelberg 1977; Heinz Halm, "Der Treuhänder Gottes. Die Edikte

explicitly denies the legitimacy of the imamate of al-Ḥākim bi-Amr Allāh and accuses his followers of wittingly violating the law of succession and committing heresy.[94] Al-Kirmānī, in turn, strives to justify the behaviour of al-Ḥākim and dismisses the reproaches against him to be insane (*majnūn*).[95]

Furthermore, al-Kirmānī, who died in the same year as al-Mu'ayyad bi-llāh, attacked the Zaydiyya and the imam al-Mu'ayyad bi-llāh in several writings.[96]

Al-Kirmānī: Al-Tanbīh al-hādī wa-l-mustahdī

First, in the *Kitāb al-tanbīh al-hādī wa-l-mustahdī*[97], al-Kirmānī explains some fundamental doctrines of the Ismāʿīlī *daʿwa* and refutes various other groups. As for the Zaydiyya, he considers their primary offences (*faḍā'iḥ*) the application of the wrong criteria (*sharā'iṭ*) to the imamate. Deviating from the Ismāʿīlī teaching, Zaydīs generally did not accept the designation (*naṣṣ*) as an exclusive criterion, but rather chose their imam from a wider pool of potential candidates

des Kalifen al-Ḥākim", *Islam*, 63 (1986); and Paul E. Walker, "The Ismaili Daʿwa in the Reign of the Fatimid Caliph al-Ḥākim", *Journal of the American Research Center in Egypt*, 30 (1993), 170 ff.

94 Ḥamīd al-Dīn Aḥmad al-Kirmānī, *Majmūʿat rasā'il al-Kirmānī: al-Kāfiya*, ed. Muṣṭafa Ghālib, Beirut 1983, p. 168. For a discussion of the text see below. Al-Kirmānī's *Risālat Mabāsim al-bishārāt bi-l-Imām al-Ḥākim bi-amr Allāh* is in particular devoted to the defence of his imam. See Hamid Haji, *A distinguished dāʿī under the shade of the Fāṭimids: Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī (d. circa 411/1020) and his Epistles*, London 1998, pp. 45–54.

95 al-Kirmānī, *Kāfiya*, p. 171.

96 Establishing a chronology for al-Kirmānī's works is problematic, since it is almost entirely based on intrinsic references. On the particularity of the oeuvre of al-Kirmānī described as "litérature vivante", see De Smet, *Quiétude*, pp. 10–14. On the chronology cf. also Josef van Ess, "Bibliographische Notizen zur islamischen Theologie", *Die Welt des Orients*, IX (1977/1978): Van Ess dates the *Tanbīh al-hādī wa-l-mustahdī* back to before 405, and the *Risālat al-Kāfiya fī l-radd ʿalā l-Hārūnī al-Ḥusaynī al-Zaydī* back to between 405 and 411. Both texts contain reciprocal references. In the *Kāfiya*, the *Tanbīh* is cited on p. 203; in the *Tanbīh*, in turn one finds (as opposed to van Ess) two references to the *Kāfiya* (pp. 165 and 168). A comparison of the two references allows Walker (Walker, *al-Kirmānī*, p. 32) to assume that the references in the *Kāfiya* were added later. If this is the case, the *Kāfiya* must date back prior to the year 405 and the *Tanbīh* to the period between 405 and 411. The third text, *al-Maṣābīḥ fī ithbāt al-imāma*, can be dated rather clearly to the years 404 or 405 based on information in the text.

97 There are three manuscripts available: Ms 723, Institute of Ismaili Studies, London (cf. Adam Gacek, *Catalogue of Arabic manuscripts in the library of the Institute of Ismaili Studies*, vol. 1, London 1984, p. 125), Ms VI 305, University of Tübingen (Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, vol. I, p. 580, no. 3) and Ms Fyzee Collection, Bombay University Library, no. 57, 58 (Poonawala, *Biobibliography of Ismāʿīlī literature*, p. 101, no. 3). In the following, I refer to the first manuscript.

based on their personal qualifications. Furthermore, al-Kirmānī finds fault in the fact that the Zaydiyya adopted the "manner of speaking" of the Muʿtazila (*lisān al-Muʿtazila*), which prioritizes reason (*ʿaql*) over divine revelation.[98]

Al-Kirmānī: Al-Maṣābīḥ fī ithbāt al-imāma

Second, in his *al-Maṣābīḥ fī ithbāt al-imāma*[99], al-Kirmānī denies al-Muʾayyad bi-llāh the right to the imamate and declares the Fāṭimid caliph al-Ḥākim the only legitimate imam. He notes that, in order to become imam, one has to succeed the Prophet both in terms of genealogy and character. In his eyes, all contemporary aspirants to the imamate are disqualified by one or both of these criteria. He refers to Zayd b. ʿAlī (d. 122/740), the founder of the Zaydiyya, as an illegitimate imam several times. Al-Kirmānī compares the shortcomings of those who falsely claim the imamate to the qualities of the lawful imam in painstaking tables, arranged according to prerequisites, virtues, and character traits based on the model of the Prophet Muḥammad.[100] In one table featuring all the individuals who claimed the imamate during the lifetime of al-Ḥākim, we find (referring to al-Muʾayyad bi-llāh) "al-Hārūnī al-Ḥusaynī al-Zaydī, who resides in Hawsam in the region of Gīlān"[101]. His deficits and shortcomings are summarised as follows:

> "Al-Ḥārūnī al-Ḥasanī (sic!), who resides in Hawsam: He is not a lineal descendant of al-Ḥusayn; he is not pure in body because of the leprosy that has taken hold of him, nor in the soul because of his ignorance of God's true oneness (*tawḥīd*); his tendency to judge all matters out of ignorance and to respond to questions asked of him with what he has not learned from his own school doctrine or that of any other; his lack of the knowledge associated with the declaration of God's oneness and his reliance on the statements of the *Ḥashwi-*

98 al-Kirmānī, *Tanbīh al-hādī wa l-mustahdī*, pp. 203–205.

99 The text was edited, translated into English and published under the title *Master of the Age: An Islamic Treatise on the Necessity of the Imamate* by Paul Walker (London 2007).

100 Al-Kirmānī, *al-Maṣābīḥ fī ithbāt al-imāma*, ed. Walker, pp. 60–62. The discussion about the imamate between Zaydiyya and Ismāʿīliyya would be worth a separate study. In his *Ithbāt*, al-Muʾayyad bi-llāh devotes parts of the last chapter to this question. If not systematically, with his list of appropriate imams, al-Muʾayyad bi-llāh defends there the general Zaydī perspective on the office of the imam.

101 al-Kirmānī, *al-Maṣābīḥ fī ithbāt al-imāma*, ed. Walker, p. 86. On pp. 86 and 93 of the edition, we find al-Muʾayyad bi-llāh's name indicated as "al-Hārūnī al-Ḥusaynī", while on p. 87 he is referred to as "al-Hārūnī al-Ḥasanī". But the commentary informs us that in this passage one manuscript cites "al-Ḥusaynī", which is why "al-Ḥasanī" appears to be a writing error committed by the copist. For an overview of the manuscripts used for the edition, see Walker, *Master of the Age*, pp. 28–34.

> *yya* and others like them; his contempt for the regulations of God; the lands of the Muslims being devoid of his appeal (*daʿwa*) to God; his lack of nobility resulting from designation and appointment, and that he is like the others who have not inherited the imamate."[102]

A second table lists similar shortcomings of "al-Hārūnī al-Ḥusaynī", namely:

> "He is not infertile; he has no knowledge of the Book of God and the law of the Prophet (God bless him); he is not mentioned as having this trait; he was neither put in office nor was he appointed to it; he has no *daʿwa*; he does not command the good and forbid the bad; he appears in person before no one."[103]

In sum, al-Kirmānī points mainly to al-Muʾayyad's illegitimacy as an imam and underlines his lack of knowledge. In the Zaydī theory of the imamate, the intellectual qualification of the aspirant plays an important role. Al-Kirmānī deliberately questions this. In contrast, it is not apparent why he criticises al-Muʾayyad bi-llāh for adhering to the teachings of the *Ḥashwiyya*. This term refers to a group of traditionists and *ahl al-ḥadīth* who – following a literal exegesis – allow anthropomorphic statements about God without subjecting them to a closer investigation.[104] But al-Muʾayyad held Muʿtazilite ideas, as al-Kirmānī himself had asserted and criticised in case of the Zaydiyya in general.[105]

Al-Kirmānī: **al-Risālat al-Kāfiya fī l-radd ʿalā l-Hārūnī**

Finally, in a letter written against al-Muʾayyad bi-llāh entitled *al-Risālat al-Kāfiya fī l-radd ʿalā l-Hārūnī*[106], al-Kirmānī refutes individual critiques of the Ismāʿīliyya that were raised by the Zaydī imam. The letter is a response to enquiries from al-Kirmānī's delegate in Kirmān, ʿAbd al-Mālik b. Muḥammad al-Māzinī.[107] From the introduction to the text, it is clear that it is addressed to people who are immediately concerned about al-Muʾayyad bi-llāh's presence; al-Kirmānī's explanations should provide arguments against the Zaydī imam. Al-Kirmānī sets

---

102 al-Kirmānī, *al-Maṣābīḥ fī ithbāt al-imāma*, ed. Walker, p. 120, Arabic original: pp. 87–88. The translation by Walker is very faithful to the Arabic. In order to make it more readable, I introduced several changes.

103 al-Kirmānī, *al-Maṣābīḥ fī ithbāt al-imāma*, ed. Walker, p. 126, Arabic original: pp. 93–94.

104 Cf. "Ḥashwiyya" (Ed.), *EI2* (accessed 16 July 2013).

105 al-Kirmānī, *Tanbīh al-hādī wa l-mustahdī*, p. 205.

106 al-Kirmānī, *al-Risālat al-Kāfiya fī l-radd ʿalā l-Hārūnī*, in: Muṣṭafa Ghālib (Ed.), *Majmūʿat rasāʾil al-Kirmānī*, Beirut 1983, pp. 148–182.

107 Cf. Haji, *A distinguished dāʿī under the shade of the Fāṭimids: Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī (d. circa 411/1020) and his Epistles*, pp. 58–67.

out to prove the lack of knowledge of his Zaydī rival and discredits him both as scholar and as imam. His objective is to disclose al-Muʾayyad's supposedly erroneous statements about the Ismāʿīliyya and their beliefs. Once again, he refutes the imamte of al-Ḥākim.

3.3 Al-Muʾayyad bi-llāh's Efforts Against the Ismāʿīliyya

In this *Risālat al-Kāfiya* of al-Kirmānī, al-Muʾayyad bi-llāh's accusations that contain *fatwas* launched by the Zaydī imam against the Ismāʿīlīs are cited question by question. Since the original text by al-Muʾayyad of which the *Risālat al-Kāfiya* is a refutation, is not extant, it is unclear whether it was an individual text or part of a collection of legal opinions. Be that as it may, most of the original seems to have been preserved through the long citations of al-Kirmānī.[108] The *Kāfiya* deals with the relationship between the *ẓāhir* and the *bāṭin*, Muḥammad's attitude towards the law, various prophetological aspects, the imamate, as well as some thoughts on the theory of the soul.[109] These *fatwas* launched against the Ismāʿīlīs by al-Muʾayyad bi-llāh are only one example of his various efforts in the battle against the Ismaʿīliyya. The *Kitāb Ithbāt nubuwwat al-nabī* is another one.

A trace of a third anti-Ismāʿīlī text penned by al-Muʾayyad bi-llāh came to light only recently. Ansari discovered it in a refutation by Sharaf al-Dīn Muḥammad b. Yaḥyā b. Aḥmad b. Ḥanash (d. 719/1319) entitled *al-Qāṭiʿa fī l-radd ʿalā l-Bāṭiniyya*.[110] This work is part of a series of refutations and counterrefutations of Qarmāṭi and Zaydī writers in Yemen.[111] Ibn Ḥanash refers to a text in which al-Muʾayyad bi-llāh mentioned *al-Balāgh al-sābiʿa*, an alleged Ismāʿīlī

---

108 On the basis of the *Kāfiya*, H. Ansari edited al-Muʾayyad bi-llāh's questions once again and made some corrections to the edition by M. Ghālib: Ansari, "Al-Imām al-Muʾayyad bi-llāh al-Hārūnī. Fatāwā wa-ajwibat masāʾil wa-istiftāʾāt wujjihat ilayhi fī l-radd ʿalā l-Bāṭiniyya wa-ghayrihā min al-masāʾil", here: pp. 64–70.
109 I will return to some of these accusations in the next chapter.
110 Cf. Ansari, "Silsilaʾī az radīya niwīsī-hā miyān-ī Zaydiyān wa-Ismāʿīliyān".
111 In his refutation, Ibn Ḥanash refers to the Zaydī scholar Ḥasan b. Muḥammad al-Raṣṣāṣ (d. 584/1188), who had likewise written a refutation against the Ismaʿīliyya. This text was criticised again by an Ismāʿīlī *daʿī*, who in turn was refuted by Yaḥyā b. Ḥamza al-ʿAlawī (d. 745/1348–9) in his *Mishkāt al-anwār al-hādima li-qawāʿid al-Bāṭiniyya al-ashrār* (ed. Muḥammad al-Sayyid al-Julaynī, Cairo 1973). Cf. also below, p. 58.

book.[112] To date, apart from this short reference by Ibn Ḥanash, there is no additional information available on this third anti-Ismāʿīlī text by al-Muʾayyad bi-llāh.

To conclude, all these critiques show that the intellectual battle against the Ismāʿīlīs and their doctrine was a very important issue during the lifetime of al-Muʾayyad bi-llāh and that he was an active player in this debate.

112 For a closer analysis of the *Kitāb al-Balāgh* and the reference by al-Muʾayyad bi-llāh, see Ch. IV.1.4.

IV Intellectual Defence 1: Criticism of the Ismāʿīliyya

1 Earlier Refutations of the Ismāʿīliyya

1.1 Earlier Refutations of the Ismāʿīliyya Cited in the *Ithbāt*

Introduction

Al-Muʾayyad bi-llāh was in good company. The Ismāʿīlī threat from without and within the ʿAbbāsid caliphate provoked a harsh reaction from various Islamic groups fighting Ismāʿīlism with polemics. Samuel Stern describes the anti-Ismāʿīlī activities as a true "campaign conducted in an unscrupulous way"[1]. A symbol of this campaign became the Baghdad manifesto of 402/1011 promoted by the ʿAbbāsid caliph al-Qādir (r. 381/991–422/1031), in which he accused the Fāṭimids of forging of their ʿAlid ancestry and condemned Ismaʿīlīs as enemies of Islam. The leading scholars were forced to sign the manifesto.[2] Furthermore, the caliph commissioned intellectuals to write refutations of the Ismāʿīliyya, of which ʿAlī b. Saʿīd al-Iṣṭakhrī (d. 403/1013)[3] and Abū Bakr al-Bāqillānī (d. 403/1013)[4] are only two examples. Other writers from various religious affiliations and geographical destinations felt compelled to compose refutations of the Ismaʿīliyya in those days.[5]

---

1 Stern, *Studies in Early Ismāʿīlism*, p. 56.

2 See Daftary, *The Ismāʿīlīs*, pp. 101–103. For the text, and a list of subscribers, see i.e. Ibn al-Athīr, *al-Kāmil fī l-tārīkh*, vol. 7, p. 263. According to Fāṭimid genealogy, ʿUbayd Allāh, the first imam-caliph of the Fāṭimid dynasty was the son of al-Ḥusayn b. Aḥmad b. ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. Ismaʿīl b. Jaʿfar al-Ṣādiq and thus traces his lineage back to ʿAlī and Fāṭima. This is denied in the manifesto. Instead, the Fāṭimid caliphs are linked to the *Dayṣāniyya* and called unbelievers (*kuffār*) and heretics (*zanādiqa*). They are accused of abusing the prophets and claiming divinity for themselves.

3 Abū l-Ḥusayn ʿAlī b. Saʿīd al-Iṣṭakhrī, according to Ibn al-Athīr is a Muʿtazilī who composed a book entitled *al-Radd ʿalā l-Bāṭiniyya*. The text is not extant but it is mentioned in later references: Abū l-Faraj ʿAbd al-Raḥmān Ibn al-Jawzī, *al-Muntaẓam fī tawārīkh al-mulūk wa-l-umam*, ed. Suhayl Zakkār, vol. 7, Beirut 1415/1990, p. 268; Ibn al-Athīr, *al-Kāmil fī l-tārīkh*, vol. 7, p. 594; and Ismāʿīl b. ʿUmar Ibn Kathīr, *al-Bidāya wa-l-nihāya*, ed. Aḥmad ʿAbd al-Wahhāb Futayḥ, vol. 11, Cairo 1992, p. 378.

4 The Mālikī jurist and Ashʿarī theologian Abū Bakr al-Bāqillānī wrote a treatise against the Qarmaṭians, which is also lost. It is mentioned in later references under the title *Kashf al-asrār fī l-radd ʿalā l-Bāṭiniyya* or *Kashf al-asrār wa-hatk al-astār.* See Bassām ʿAbd al-Ḥamīd, "Muḥāwala bīblūghrāfiyya fī āthār al-Bāqillānī", *al-Mashriq*, 67 (1993), 68 (1994), pp. 485–486. Cf. below, pp. 60 f.

5 For an introduction to the matter see Daftary, *The Ismāʿīlīs*, pp. 7–10.

In his presentation, al-Muʾayyad could draw on earlier anti-Ismāʿīlī writings. He mentions four authors by name – Abū Zayd al-ʿAlawī, Ibn Qiba al-Rāzī, Ibn Rizām and Ibn ʿAbdak – and refers to others in general: "*[...] shuyūkhunā* (*raḥimahum Allāh*) *min al-ashrāf wa-l-ʿulamāʾ*".[6] In the following I will gather the available information on the cited authors and their books, all of which are lost. Then, additional anti-Ismāʿīlī texts that could have served al-Muʾayyad as a source are listed.

Abū Zayd al-ʿAlawī (d. 326/937–8)

The first author mentioned is Abū Zayd ʿIsa b. Muḥammad al-ʿAlawī al-Ḥusaynī (d. 326/937–8).[7] He was a Shīʿite theologian and important *ḥadīth* transmitter from Rayy. Al-Muʾayyad identifies him as a *Sharīf*, thus expressing that his genealogical links trace back to the Prophet Muḥammad, via Imām Zayd b. ʿAlī, the great-grandson of ʿAlī and Fāṭima and eponym of the Zaydiyya.[8] In Kufa al-ʿAlawī studied with well-known Zaydī *ḥadīth* transmitters, such as Aḥmad b. ʿĪsā b. Zayd (d. 247/861)[9] and Muḥammad b. al-Manṣūr b. Yazīd al-Murādī (d. 290/903)[10], who belongs to the tradition of Imām al-Qāsim b. Ibrāhīm. Abū Zayd al-ʿAlawī also studied with Aḥmad b. Sahl al-Rāzī (fl. end of 3rd/9th century), a Zaydī scholar and author of the historiographical work *Akhbār Fakhkh wa-khabar Yaḥyā b. ʿAbd Allāh*[11], Abū ʿAbd Allāh al-Ḥusayn b. ʿAlī al-Miṣrī (d. 320/932–3), the brother of

---

6 *Ithbāt*, *Muqadddima*, p. 3: 10 f.

7 On him, see Hassan Ansari, "Abū Zayd al-ʿAlawī wa-kitāba al-Ishhād", http://ansari.kateban.com/entry1737.html (accessed 24 October 2011).

8 Cf. Yaḥya b. al-Ḥusayn Abū Ṭālib al-Nāṭiq, *al-Ifāda fī tārīkh al-aʾimma al-sāda*, ed. Muḥammad Kāẓim Raḥmatī, Tehran 2009, p. 42.

9 On Aḥmad b. ʿĪsā, see "Aḥmad b. ʿĪsā b. Zayd" (Hassan Ansari), *Encyclopedia Islamica. Dāʾirat al-maʿārif-i buzurg-i Islāmī. English*, vol. 3, pp. 249–251; Madelung, *Der Imam al-Qāsim*, pp. 80–84; and Maher Jarrar, "Some Lights on an Early Zaydite Manuscript: Akhbār Fakhkh wa-khabar Yaḥyā b. ʿAbdallāh", *Asiatische Studien*, 47 (1993), p. 282. Al-Murādī compiled the *ḥadīths* that Aḥmad b. ʿIsā transmitted along with other reports in a book known as Aḥmad b. ʿĪsā's *Amālī*, published as *Kitāb Raʾb al-ṣadʿ*, 3 vols., ed. ʿAlī b. Ismāʿīl b. ʿAbd Allāh al-Muʾayyad al-Ṣanʿānī, Beirut 1990. Cf. Ansari & Schmidtke, "Literary-religious tradition", p. 194; and the introduction to al-Muʾayyad bi-llāh, *al-Tajrīd*, p. 3.

10 On Muḥammad al-Murādī, see Madelung, *Der Imam al-Qāsim*, pp. 80–84; the editor's introduction to al-Muʾayyad bi-llāh, *al-Tajrīd*, pp. 3 f.; Jarrar, "Some Lights on an Early Zaydite Manuscript", p. 282; and Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, vol. I, p. 563, no. 6.

11 On him and his work, see Jarrar, "Some Lights on an Early Zaydite Manuscript", pp. 293 f.; and idem., *Akhbār Fakhkh wa-khabar Yaḥyā b. ʿAbd Allāh wa-akhīhi Idrīs b. ʿAbd Allāh, by Aḥmad b. Sahl al-Rāzī (d. first quarter of the 4th/10th century). The battle of fakhkh, its aftermath, and the spread of the Zaydite movement in Yemen, North Africa and northwest Iran*, Beirut 1995. Cf. also Ansari & Schmidtke, "Literary-religious tradition", p. 171.

the Zaydī imam al-Nāṣir al-Uṭrūsh, and the Shāfiʿī traditionist Abū ʿAwāna al-Isfarāʾīnī (d. 316/928–9)[12]. One of al-ʿAlawī's students in the field of Shīʿite teachings was Abū l-ʿAbbās al-Ḥasanī[13], who later instructed the two Hārūnī brothers. In his *Kitāb Sharḥ al-Aḥkām*, al-Ḥasanī transmitted many *ḥadīths* collected by his teacher Abū Zayd al-ʿAlawī.[14]

Al-ʿAlawī's refutation of the Ismāʿīliyya, which al-Muʾayyad mentions in the *Ithbāt*, is not extant. Only a short passage referring to the Ismāʿīliyya found in al-ʿAlawī's *Kitāb al-Ishhād* offers a rough idea of his preoccupation with their teachings. The *Kitāb al-Ishhād* is a refutation of the Imāmiyya and their doctrine of the occultation of the imam.[15] In a passage on the disagreement among different Shīʿite sects concerning the identity of the imam, al-ʿAlawī lists the *Ismāʿīliyya* and the *Qarāmiṭa* with the following words:

> "And these Faṭḥites (*al-Faṭḥiyya*) claimed the imamate for Ismāʿīl b. Jaʿfar through inheritance and will from his father, and before that, they maintained the imamate of ʿAbd Allāh b. Jaʿfar [al-Ṣādiq]. Today they are called the Ismāʿīliyya because no one is left of those who believed in the imamate of ʿAbd Allāh b. Jaʿfar. A group of the Faṭḥites who are called Qarmaṭians (*al-Qarāmiṭa*) maintain the imamate of Muḥammad b. Ismāʿīl b. Jaʿfar through inheritance and will. Those people who stop with Mūsā b. Jaʿfar claim that the imamate belongs to Mūsā and are awaiting his return."[16]

---

12 On him, see "Abū ʿAwāna" (Muḥammad Riḍā Nājī), *Dāʾirat al-maʿārif-i buzurg-i islāmī*, vol. 1, p. 78. On Abū ʿAwāna and Abū ʿAbd Allāh al-Miṣrī, see Abū l-Ḥusayn Majd al-Dīn b. Muḥammad b. Manṣūr al-Ḥasanī al-Muʾayyadī, *Lawāmiʿ al-anwār fī jawāmiʿ al-ʿulūm wa-l-āthār wa-tarājim awliyāʾ al-ʿilm wa-l-anẓār*, Ṣaʿda 1414/1993, p. 368; and Muḥammad b. Muḥammad Sabzawārī, *Jāmiʿ al-akhbār* or *Maʿārij al-yaqīn fī uṣūl al-dīn*, ed. ʿAlāʾ Āl Jaʿfar, Beirut 1413/1993, pp. 51 f.

13 See Abū Ṭālib al-Nāṭiq, *al-Ifāda fī tārīkh al-aʾimma al-sāda*, p. 34.

14 See Abū Ṭālib al-Nāṭiq, *al-Ifāda fī tārīkh al-aʾimma al-sāda*, p. 42; Shams al-Dīn Qāḍī Jaʿfar b. Aḥmad al-Sanāʿī, *Taysīr al-maṭālib min [fī] Amālī Abī Ṭālib*, ed. ʿAbd Allāh b. Ḥammūd al-ʿIzzī, Amman 2002, pp. 70, 74, 122, 174, 178, 194, 443, 543, 566; and Qāsim b. Muḥammad b. ʿAlī, *al-Iʿtiṣām bi-ḥabl Allāh al-matīn. Wa-ḥurmat al-tafarruq fī l-dīn bi-mā sharaʿahu subḥānahu wa-taʿālā fī kitābihi al-dhikr al-mubīn wa-ʿalā lisān rasūlihi Muḥammad khātam al-nabīʾīn*, ed. Aḥmad b. Yūsuf Zabāra, Sanaa 1987, pp. 353, 356, 362, 265, 267 f., 400, 406, 407, passim.

15 The *Kitāb al-Ishhād* was in turn refuted by the Imāmī scholar Ibn Qiba (see below). Citations of this controversy between al-ʿAlawī and Ibn Qiba were partially transmitted by the Imāmī traditionist Ibn Bābawayh (d. 381/991) in his *Kamāl al-dīn wa tamām al-niʿma*. Hossein Modarressi edited these fragments and published them in his study *Crisis and consolidation in the formative period of Shiʿite Islam. Abū Jaʿfar ibn Qiba al-Rāzī and His Contribution to Imāmite Shīʿite Thought*, Princeton 1993. The Arabic edition of Ibn Qiba's *Naqd Kitāb al-Ishhād*, which contains citations of al-ʿAlawī's work, is found on pp. 171–201, followed by an English translation.

16 In: Modarressi, *Crisis*, p. 177, § 15. Both here and in the later reference, I adopt the English translation of Modarressi with some changes.

This rather general statement by al-ʿAlawī reflects the inner-Ismāʿīlī differences regarding the succession in the imamate that existed at the time. The *Faṭḥiyya* were a Shīʿite group that maintained that after Jaʿfar b. Ṣādiq the imamate belonged to Jaʿfar's eldest son ʿAbd Allāh.[17] After ʿAbd Allāh's death, most of the Faṭḥites claimed the imamate for Jaʿfar's other son, Mūsā al-Kāẓim (as did the Imāmīs).[18] According to al-ʿAlawī, apparently some of the former Faṭḥites also joined the Ismāʿīlīs. The Qarāmiṭa indeed believed in Muḥammad b. Ismāʿīl b. Jaʿfar, but they did not emerge as a subgroup from the Ismāʿīlīs.[19] In the *Ithbāt*, the question of the imamate plays only a marginal role.[20]

Ibn Qiba (d. before 319/931)

The second author referred to by al-Muʾayyad is Abū Jaʿfar Muḥammad b. ʿAbd al-Raḥmān b. Qiba al-Rāzī.[21] Ibn Qiba was a theologian, who was mostly active in Qum and died in Rayy before 319/931. There is not much information about his life, but the entries in some biographical dictionaries, including those of al-Najāshī (d. 450/1058–59) and al-Ṭūsī (d. 460/1067), inform us that Ibn Qiba was originally a Muʿtazilī and later converted to Imāmism.[22] Ibn Qiba joined the Imāmiyya

17 The name "Faṭḥiyya" refers to ʿAbd Allāh's *kunya* "al-Afṭaḥ" that indicates his broad (*afṭaḥ*) head or broad legs.

18 Cf. al-Ḥasan b. Mūsā al-Nawbakhtī, *Kitāb Firaq al-shīʿa*, ed. Hellmut Ritter, Leipzig 1931.

19 For more information on these debates in early Ismaʿīlism, see Madelung, "Das Imamat der frühen ismailitischen Lehre".

20 The theory of the imamate is closely connected to the notion of prophecy, but it is only treated shortly in Ch. 4 of the *Ithbāt*: *Bāb dhikr mā qīla amrihi ṣallā Allāh ʿalayhi wa-ʿalā ālihi ʿalā sabīl al-taʾkīd*. In this chapter al-Muʾayyad bi-llāh emphasises the excellence of the family of the Prophet and of his followers, which serves him as an additional proof of prophecy. He describes the fundamental criteria for the imamate and names all legitimate imams (*yurashshiḥūn li-l-imāma*) and potential candidates (*yuʾahhilūn li-l-zuʿāma*) up to his time. The list includes the sons of al-Ḥasan, namely al-Ḥasan b. al-Ḥasan [al-Muthanna] and Zayd b. al-Ḥasan, and the son and grandsons of al-Ḥusayn, namely ʿAlī b. al-Ḥusayn, known as Zayn al-ʿAbidīn (and fourth imam according to the Imāmiyya), Muḥammad b. ʿAlī al-Bāqir (the fifth imam according to the Imāmiyya) and Zayd b. ʿAlī al-Shahīd, the eponym of the Zaydiyya, as well as other children and grandchildren of al-Ḥasan. Al-Muʾayyad bi-llā also lists Jaʿfar b. Muḥammad al-Ṣādiq and Mūsā b. Jaʿfar (the names of the sixth and seventh imams in the Imāmī tradition). The enumeration continues with several names of Zaydī imams.

21 On him, see the study by Modarressi, *Crisis*, pp. 117–131; and "Ebn Qeba, Abū Jaʿfar Moḥammad" (W. Madelung), *EIr* (accessed 12 May 2012).

22 Cf. Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, ed. Fuʾād Sayyid, London 2009, p. 634; Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. ʿAlī al-Najāshī, *Fihrist asmāʾ muṣannifī al-shīʿa*, ed. Mūsā al-Shubayrī al-Zanjānī, Qum 1986, pp. 395–396; al-Ṭūsī, Abū Jaʿfar Muḥammad b. al-Ḥasan, *al-Fihrist*, ed. ʿĀrif ʿAbd al-Ghanī, Damascus 2001, p. 152. See also Muḥammad b. ʿAbd al-Karīm al-Shahrastānī, *al-Milal wa-l-niḥal*, eds. ʿAbd al-Amīr ʿAlī Muḥannā & ʿAlī Ḥasan Fāʿūr, Beirut 1990, vol. 1, p. 225.

at a time when philosophy-minded Shīʿite theologians had begun to introduce Muʿtazilite points of view into traditional Imāmī thinking. It seems he was one of the pioneers of a new school of Imāmī theology and actively engaged in sectarian debates.[23] He is praised for his knowledge and erudition in the disciplines of *kalām* and *ḥadīth*. Ibn Qiba's most important contribution was a refined theory of the imamate. He exchanged letters on the imamate with the Muʿtazilī theologian Abū l-Qāsim al-Balkhī (d. after 350/962) and his ideas were discussed by Qāḍī ʿAbd al-Jabbār.[24] As mentioned, al-Muʾayyad wrote a refutation of Ibn Qiba which seems to have been lost.[25]

The refutation of the Ismāʿīliyya referred to in the *Ithbāt* is not found in another reference.[26] As was the case with al-ʿAlawī, we can only get a general idea of Ibn Qiba's critique of the Ismāʿīlīs from a passage of his partially transmitted *Naqḍ kitāb al-ishhād li-Abī Zayd al-ʿAlawī*:

> "As for the Faṭḥites (*al-Faṭḥiyya*), the evidence against them is so clear that it cannot be concealed, for Ismāʿīl died before Abū ʿAbd Allāh [Jaʿfar al-Ṣādiq], and a dead person cannot succeed a living person; the only possibility is that a living person succeeds a dead person. However, the group blindly followed its leaders and turned away from the proofs. This matter does not need to be dwelt upon any further because it is obviously wrong and its shortcoming can clearly be noted.
> As for the Qarmaṭians (*al-Qarāmiṭa*), they contradicted Islam, letter by letter, as they abolished the acts of the *sharīʿa* and brought all kinds of sophistry (*safsaṭāʾiyya*). The only need for an imam is for religion and the establishment of the rule of the *sharīʿa*. Then, if the Qarmaṭians come and claim that Jaʿfar b. Muḥammad or his legatee appointed someone as his successor who called for the nullification of Islam and the *sharīʿa* and for leaving behind the normal behaviour of the members of the community, their own contradictions and vain contentions will be proof enough of their falsehood."[27]

Ibn Qiba refers to the same two Ismāʿīlī groups as al-ʿAlawī does, the difference being that he does not count the Qarāmiṭa among the Faṭḥiyya. Critiques of the Qarāmiṭa include the abolishment of the law and Islam as a whole. These are common accusations addressed against the Ismāʿīliyya in anti-Ismāʿīlī texts

---

23 See Modarressi, *Crisis*, pp. 117 f.
24 Modarressi (*Crisis*, p. 120) identified passages that ʿAbd al-Jabbār in his *Kitāb al-Mughnī* referred to an unnamed Imāmī author as quotes from Ibn Qiba's *Kitāb al-Inṣāf fī l-imāma*: ʿAbd al-Jabbār al-Hamadhānī, *al-Mughnī fī abwāb al-tawḥīd wa-l-ʿadl*, vol. XX, 1 *Fī l-imāma*, ed. Maḥmūd Muḥammad Qāsim, Cairo 1965, pp. 125–127, 145 f., 156, and 158.
25 al-Murshad bi-llāh, *Sīra*, pp. 42–43.
26 See the compilation of Ibn Qiba's works by Modarressi (*Crisis*, p. 117 f.), which is based on Ibn al-Nadīm's *Fihrist*, al-Najāshī's *Fihrist*, al-Ṭūsī's *Fihrist*, Ibn Shahrāshūb's *Maʿālim al-ʿulamāʾ* and Ibn al-Muṭahhar's *Khulāṣat al-aqwāl*.
27 In: Modarressi, *Crisis*, pp. 177, §§ 16, 17.

and they are likewise repeated by al-Muʾayyad.[28] Ibn Qiba's critique addressed against "all kinds of sophistry" introduced by the Qarāmiṭa, supposedly referred to the continuous effort on the part of contemporary Ismāʿīlī theologians to reconcile Islamic doctrine with neoplatonic philosophy.[29]

Ibn ʿAbdak (d. after 360/971)

The third author cited by al-Muʾayyad bi-llāh as having an anti-Ismāʿīlī record is Abū Aḥmad b. ʿAbdak al-Jurjānī, whose full name is Abū Aḥmad Muḥammad b. ʿAlī b. ʿAbdak al-Jurjānī.[30] Ibn ʿAbdak was a theologian and *ḥadīth* transmitter. The exact dates of his birth and death are not known, but he died after 360/971.[31] Ibn ʿAbdak came from Jurjān in the Caspian region, but travelled around during his education. He spent some time in Nīsābūr, where he met the traditionist Muḥammad b. ʿAbd Allāh al-Ḥākim al-Nīsābūrī (d. 405/1014).[32] In ʿAskar, he studied with Abū Hāshim al-Jubbāʾī (d. 321/933). He then went to Isfahan to become a student of Muḥammad b. Dāwūd al-Iṣfahānī (d. 297/909), a jurist in the Ẓāhirid school.[33] In Balkh, he participated in the *Majlis* of Abū l-Qāsim al-Balkhī and studied theology (*ʿilm al-kalām*) with him.[34] The sources, which mostly rely on reports by al-Ḥākim al-Nīsābūrī, describe him as an important Shīʿite personality (*muqaddam al-shīʿa*) in Jurjān and refer to him as "imam of the Shīʿites of his time" (*imām ahl al-tashayyuʿ fī ʿaṣrihi*).[35] It is not clear whether he exclusively adhered

---

28 *Ithbāt*, *Muqaddima*, p. 2: 16.

29 For an introduction to this complex process, see Daniel De Smet, *La philosophie ismaélienne. Un ésotérisme chiite entre néoplatonisme et gnose*, Paris 2012, pp. 39–45.

30 He became known as Ibn ʿAbdak or al-ʿAbdakī. ʿAbdak is an abbreviation of ʿAbd al-Karīm, the name of his grandfather. For the most comprehensive biography of Ibn ʿAbdak, see the article by Hassan Ansari in *Dāʾirat al-maʿārifa al-islāmiyya al-kubra. First Arabic Edition*, pp. 469–471 as well as the sources mentioned there. The greatest abundance of information is provided in ʿAbd al-Jabbār's *Faḍl al-iʿtizāl*, pp. 331–333.

31 According to ʿAlī b. Muḥammad Ibn al-Athīr, *al-Lubab fī tahdhīb al-ansāb*, ed. ʿAbd al-Karīm b. Muḥammad al-Samʿānī, Cairo 1357[/1938], vol. 2, p. 112.

32 On him, see "al-Ḥākim al-Naysābūrī" (J. Robson), *EI2* (accessed 23 July 2012).

33 Cf. the chain of transmission in: ʿAbd Allāh al-Ḥaskānī, *Shawāhid al-tanzīl li-qawāʿid al-tafḍīl fī l-āyāt al-nāzila fī Ahl al-Bayt*, ed. Muḥammad Bāqir al-Maḥmūdī, vol. 1, Beirut 1393/1974, p. 94; on al-Iṣfahānī, see "al-Iṣfahānī" (L. Massignon), *EI1* (accessed 23 July 2012).

34 Cf. Abū Ṭālib al-Nāṭiq bi-l-ḥaqq, *al-Ifāda fī tarīkh aʾimmat al-sāda*, in: Madelung, *Arabic Texts*, p. 87; *Faḍl al-iʿtizāl*, p. 331; and Aḥmad b. Yaḥyā Ibn al-Murtaḍā, *Ṭabaqāt al-muʿtazila*, ed. Susanna Diwald-Wilzer, Beirut 1961 [repr. Beirut 1987], pp. 109 f.

35 Abū l-Faraj ʿAbd al-Raḥmān Ibn al-Jawzī, *al-Mawḍūʿāt*, ed. ʿAbd al-Raḥmān Muḥammad ʿUthmān, vol. 1, Medina 1386/1966, pp. 347 f.; and Muḥammad Ibn al-Qaysarānī, *al-Ansāb al-muttafiqa fī l-khaṭṭ al-mutamāthila fī l-nuqat wa-l-ḍabṭ*, ed. Pieter Jong, Leiden 1865, pp. 84–85.

to a specific Shīʿite branch. The references indicate both Imāmī and Zaydī affiliations. Al-Najāshī and al-Ṭūsī list him in their encyclopaedias of important Imāmī personalities.[36] In contrast, the information provided by Abū Ṭālib al-Nāṭiq and ʿAbd al-Jabbār primarily suggests a sympathy for Zaydī ideas. They explain that, with regards to the concepts of "promise and threat" (*al-waʿd wa-l-waʿīd*) and "the intermediate position" (*al-manzila bayna l-manzilatayn*), Ibn ʿAbdak held Muʿtazilite views that opposed well-known Imāmī ones.[37] With regards to the concept of the imamate, ʿAbd al-Jabbār states that Ibn ʿAbdak was not clear and changed his opinion rather frequently. In addition, Ibn ʿAbdak reported traditions from Zayn al-ʿĀbidīn and al-Nāṣir al-Uṭrūsh.[38]

Ibn ʿAbdak wrote many books in the fields of *kalām*.[39] Al-Muʾayyad bi-llāh certainly refers to his *Kitāb al-Radd ʿalā l-Ismāʿīliyya*, which also appears in al-Ṭūsī's *Fihrist* and al-Masʿūdī's *Kitāb al-tanbīh wa-l-ishrāf* in a list of earlier refuters of Ismaʿīlism.[40] However, the text is not extant.[41]

---

36 al-Ṭūsī, *Fihrist*, p. 193; and al-Najāshī, *Fihrist*, p. 382.

37 *Faḍl al-iʿtizāl*, pp. 331 f.; Cf. "Ibn ʿAbdak" (H. Ansari), *Dāʾirat al-maʿārifa al-islāmiyya al-kubrā. First Arabic Edition*, p. 470.

38 Abū Ṭālib al-Nāṭiq, *al-Ifāda fī tārīkh al-aʾimma al-sāda*, p. 87.

39 *Faḍl al-iʿtizāl*, pp. 331 f. In addition to the *Kitāb al-Radd ʿalā l-Ismāʿīliyya*, scholars are aware of the following titles of Ibn ʿAbdak, none of which is extant: *Kitāb tafsīr al-Qurʾān*, *al-Kalām ʿalā l-firqat al-muthbita li-ruʾya Allāh taʿālā*, and *Muṭāliʿ al-hadāya*. Cf. Ibn Shahrāshūb, *Maʿālim al-ʿulamāʾ*, pp. 130 f.

40 al-Ṭūsī, *Fihrist*, p. 193; and ʿAlī b. al-Ḥusayn b. ʿAlī al-Masʿūdī, *Kitāb al-tanbīh wa-l-ishrāf*, ed. Michael J. de Goeje, Leiden 1967, p. 396. Al-Masʿūdī states that theologians from various Islamic groups – namely the Muʿtazila, the Shīʿa, the Murjiʿa, the Khawārij and the Nābita – composed *Maqalāt* works and other writings refuting heretics (*al-mukhālifūn*). He highlights five authors for their description and refutation of the Ismāʿīliyya: Quddāma b. Yazīd al-Nuʿmānī, Ibn ʿAbdak al-Jurjānī, Abū l-Ḥasan b. Zakariyāʾ al-Jurjānī, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿAlī b. Rizām al-Ṭāʾī al-Kūfī and Jaʿfar al-Kalābī al-Rāzī.
Two of them, namely Ibn ʿAbdak al-Jurjānī and Ibn Rizām reappear in al-Muʾayyad bi-llāh's list. A third one, Abū Jaʿfar Muḥammad b. Yaʿqūb b. Isḥāq al-Kalābī al-Rāzī sometimes named al-Kulaynī or al-Kulīnī, (d. 329/940–1 in Baghdad), was a renowned Imāmī traditionist and author of the extensive *ḥadīth* collection *al-Kāfī*. Al-Najāshī describes him as the master (*shaykh*) of the Imāmiyya in Rayy at his time. Al-Kulaynī was a contemporary of the Ismāʿīlī theologian Abū Ḥātim al-Rāzī (d. 322/934) as well as Abū Zayd al-ʿAlawī and Ibn Qiba. Al-Kulaynī's *Kitāb al-radd ʿalā l-Qarāmiṭa* is also included in al-Ṭūsī's (p. 155) and al-Najāshī's (pp. 266 f.) list of Shīʿī books; see also Hassan Ansari, "Nāguftahā-yi darbāra-yi Muḥammad b. Yaʿqūb Kulaynī", http://ansari.kateban.com/entry1178.html (accessed 24 October 2011); and "al-Kulaynī (or al-Kulīnī)" (W. Madelung), *EI2* (accessed 15 March 2012). On the remaining two – Quddāma b. Yazīd al-Nuʿmānī and Abū l-Ḥasan b. Zakariyāʾ – I found no information.

41 Also not available anymore is a refutation of the Ismāʿīliyya attributed to Abū l-Ḥusayn Thābit b. Aslam al-Bunānī (d. ca. 460/1067–8). He was a Shīʿite grammarian and librarian at the

Conclusion

Since the refutations of al-ʿAlawī, Ibn Qiba and Ibn ʿAbdak are not available, a comparison to the *Ithbāt* and thus an answer regarding al-Muʾayyad bi-llāh's adoptions is impossible. However, all three authors were distinguished scholars who composed theological works on different topics. Therefore, it is conceivable that their anti-Ismāʿīlī refutations also contained serious theological examinations of Ismāʿīlī thinking going beyond polemics, as those provided in the *Ithbāt*.[42] Before considering the fourth author cited, I will give an overview of further anti-Ismāʿīlī writings that are not cited by al-Muʾayyad. A closer comparison between some of these works and the refutations included in the *Ithbāt* – provided in chapter IV.2 – will show interesting parallels.

1.2 Other Anti-Ismāʿīlī Texts and References

There are four other works with anti-ismāʿīlī content that are important to mention in our context, although al-Muʾayyad bi-llāh does not cite them, neither the titles nor the authors. I include them here, beacuse they also refer to Ibn Rizām, the fourth author cited by al-Muʾayyad, that will be discussed afterwards (pp. 48 ff.).

1) As mentioned above, first of all there is ʿAbd al-Jabbār's *Tathbīt dalāʾil al-nubuwwa*. In this text on proofs of prophecy ʿAbd al-Jabbār included a refutation of the Ismāʿīliyya. The critical passages are distributed throughout the work, but the most consistent part is found at the end of the book.[43] There, ʿAbd al-Jabbār is mainly concerned with the Qarmāṭī movement, whose development he describes in detail, including the expansion in Bahrain[44], Yemen[45], the

court of Aleppo. In his encyclopaedic work *Bughyat al-wuʿāt fī ṭabaqāt al-lughawīyīn wa-l-nuḥāt*, al-Suyūṭī states that Thābit b. Aslam composed a book about the uncovering of the faults and the beginning of the mission of the Ismāʿīliyya (… *fī kashf ʿawārihim wa-ibtidāʾ daʿwātihim*): al-Suyūṭī, *Bughyat al-wuʿāt fī ṭabaqāt al-lughawiyyīn wa-l-nuḥā*, ed. ʿAlī Muḥammad ʿUmar, vol. 1, Cairo 2005, p. 461. Thābit b. Aslam was executed by the eighth Fāṭimid Caliph al-Mustanṣir. For more information on him, see "Thābit b. Aslam b. ʿAbd al-Wahhāb" (Hādī Naẓrī Munaẓẓam), *Dāʿirat al-maʿārif-i buzurg-i islāmī*, vol. 16, pp. 739–740.

42 Cf. ch. IV.2, pp. 78 ff.

43 ʿAbd al-Jabbār, *Tathbīt*, vol. 2, pp. 521 ff. Gabriel Said Reynolds and Samir Khalil Samir edited and translated a refutation of Christianity that is included in the *Tathbīt*. Cf. his introduction to this text: ʿAbd al-Jabbār al-Hamadhānī, *Critique of Christian Origins. A parallel English-Arabic text edited, translated, and annotated by Gabriel Said Reynolds and Samir Khalil Samir*, pp. liv-llv; and Stern, "Early Ismāʿīlī Missionaries".

44 ʿAbd al-Jabbār, *Tathbīt*, vol. 1, pp. 129 f.

45 ʿAbd al-Jabbār, *Tathbīt*, vol. 1, pp. 106, 130.

Maghreb[46] and the mission in the lands of Daylam[47]. The Fāṭimids, in contrast, are rarely mentioned.[48] Ismāʿīlī doctrine in not refuted systematically, but is often included in a general refutation of Shīʿite dogmas with regards to the Prophet Muḥammad, his companions and followers or the interpretation of his messages. ʿAbd al-Jabbār's few explicit critiques of the Ismāʿīlīs include the abuse of the Prophets (*shatm al-anbiyāʾ*), the abolishment of the religious laws (*taʿṭīl al-sharāʾiʿ*), their fight against the Muslims ("*qatalū … al-muslimīn*"), "disgracing the Qurʾan, the Torah and the Gospel by using them for ablution" (*istanjū bi-l-maṣāhif wa-l-tawrāt wa-l-injīl*)[49] as well as the permission of unlawful deeds, such as drinking wine or adultery.[50] On this basis, the Ismāʿīlīs are denounced in many passages as severe enemies of Islam.

ʿAbd al-Jabbār explicitly mentions that he wrote his work in the year 385/995.[51] It is not certain whether ʿAbd al-Jabbār's *Tathbīt* or al-Muʾayyad bi-llāh's *Ithbāt* was earlier. The fact that the Zaydī imam does not include the name of his teacher in the list of earlier authors of anti-Ismāʿīlī refutations may indicate that al-Muʾayyad wrote his text before 385/995. But he may simply have also not cited it in his list, because it is not a *Radd ʿalā l-Ismāʿīliyya*. The refutation of the Ismāʿīliyya is only one of many topics in the *Tathbīt*.

2) The next refutation was penned by another Zaydī disciple of ʿAbd al-Jabbār: Abū l-Qāsim al-Bustī.[52] In his youth Abū l-Qāsim al-Bustī apparently spent

---

46 ʿAbd al-Jabbār, *Tathbīt*, vol. 1, pp. 106, 130.
47 ʿAbd al-Jabbār, *Tathbīt*, vol. 1, p. 106.
48 ʿAbd al-Jabbār, *Tathbīt*, vol. 2, p. 652.
49 "*Istanjāʾa*" is a juridical term that was used in the debate about correct ablution. It describes the custom that, after defecation in cases where for some reason no water was available one could use stones for the ablution instead. The expression used in context with Scripture is a serious insult and served to underline the despicable status of the *Bāṭiniyya* in the eyes of ʿAbd al-Jabbār.
50 ʿAbd al-Jabbār, *Tathbīt*, vol. I, pp. 106 f., 118 and elsewhere. Muslim scholars often accused the *Bāṭiniyya* of disregarding the Islamic law, above all the precepts relating to ritual observance, such as prayer, almsgiving, fasting, pilgrimage etc. and marriage. They traced the roots of the *Bāṭiniyya* back to Iranian Zoroastrianism, Mazdakism, Kurramism or Dualism. As distorted and hostile these ascriptions may be, Ismāʿīlism is indebted to the religious universe of the eastern parts of the ʿAbbāsid empire, including Khurasan and Transoxania, where descendants and subgroups of these communities were indeed present. Patricia Crone investigated to which extent the various religious trends also influenced Shīʿite Islam, including Ismāʿīlism. Her study furthermore demonstrates how historians and heresiographers (deliberately or for lack of better knowledge) got ideas mixed up: Patricia Crone, *The Nativist Prophets of Early Islamic Iran. Rural Revolt and Local Zoroastrianism*, New York 2012, pp. 264–268, 492.
51 ʿAbd al-Jabbār, *Tathbīt*, vol. 1, p. 168.
52 For information about him, see "Bostī, Abuʾl-Qāsem" (W. Madelung), *EIr* (accessed 21 May 2013).

some time in Gilān, where he joined the Zaydī school of the *Nāṣiriyya*. It is also known that he visited Āmul between 403/1012 and 411/1020–1. Stern's assumption that al-Bustī might have been a companion of al-Muʾayyad and a transmitter of his legal doctrine was corrected by Madelung, with reference to a confusion of names.[53] Al-Bustī's refutation entitled *Min kashf asrār al-Bāṭiniyya wa-ʿawār madhhabihim*[54] is important, because it shows the considerable effort taken by the author to truely understand and present the Ismāʿīlī doctrines in a precise way. He therefore used original Ismāʿīlī texts, in particular the now lost *Kitāb al-Maḥṣūl* of the Ismāʿīlī missionary Muḥammad b. Aḥmad al-Nasafī (d. 332/943).[55] Al-Bustī's *Kashf* is discussed below in more detail, since it exhibits interesting parallels with the *Ithbāt*, including the reproach of *taʿṭīl* (i.e. denying God all attributes), the abolishment of the religious duties and the negation of prophethood.[56]

3) Another important reference is Abū Saʿīd al-Muḥsin b. Muḥammad al-Ḥākim al-Jishumī (d. 494/1101) from Bayhaq in Khurasan.[57] Al-Jishumī was an active supporter of Muʿtazilī theology in the tradition of ʿAbd al-Jabbār. In legal questions he adhered to the Ḥanafī school, before turning to Zaydism rather late in his life. Among others, he studied with Abū l-Ḥasan ʿAlī b. ʿAbd Allāh (d. 457/1067), a student of al-Muʾayyad bi-llāh's brother Abū Ṭālib al-Nāṭiq. Al-Jishumī's theological *summa Sharḥ al-ʿUyūn al-masāʾil*[58] is an autocommentary to his *Kitāb ʿUyūn al-masāʾil fī l-radd ʿalā ahl al-bidaʿ*. It contains a detailed chapter on the *Bāṭiniyya* that is divided into five paragraphs (*fuṣūl*): beginning, mission, subgroups, strategies of their mission and teachings.[59] Although

---

53 Stern, "Abu l-Qāsim al-Bustī and His Refutation of Ismāʿīlism", pp. 17–19; and "Bostī, Abuʾl-Qāsem" (W. Madelung), *EIr*.

54 The text was first analysed and partly edited by Stern, "Abu l-Qāsim al-Bustī and His Refutation of Ismāʿīlism". In the following, however, references to al-Bustī's *Kashf* refer to ʿAbd al-Jādir's newer edition: Abū l-Qāsim al-Bustī, *Min Kashf Asrār al-Bāṭiniyya wa-ʿAwār madhhabihim*, ed. ʿĀdil Sālim al-ʿAbd al-Jādir, Kuwait 2002.

55 Cf. Stern, "Early Ismāʿīlī Missionaries," pp. 78–80.

56 al-Bustī, *Min Kashf Asrār al-Bāṭiniyya*, pp. 254–292, 349–369. See also the following chapter.

57 On al-Ḥākim al-Jishumī, see "al-Ḥākim al-Djushamī" (W. Madelung), *EI2* (accessed 20 May 2013); idem., *Der Imam al-Qāsim*, pp. 187–191; and Josef Van Ess, *Der Eine und das Andere. Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten*, Berlin/New York 2011, pp. 761–763.

58 A partial edition (containing the 11th and 12th class) is provided in *Faḍl al-iʿtizāl wa-ṭabaqāt al-Muʿtazila*, pp. 364–393. Additional manuscripts have been found in Yemen. Hassan Ansari and Sabine Schmidtke are preparing an edition of the entire text.

59 al-Ḥākim al-Jishumī, al-Muḥsin b. Muḥammad al-Bayḥaqī, *Sharḥ ʿUyūn al-masāʾil*, Ms Sanaa, Maktabat al-Jāmiʿ al-kabīr ("al-Sharqiyya"), # 706, f. 32b–38a.

al-Jishumī lived after al-Muʾayyad, the information in his text is valuable for our analysis, since is contains considerable knowledge about Ismāʿīlī theology. As a student of al-Nāṭiq's disciple, al-Jishumī may have had similar sources about the Ismāʿīliyya at his disposal as al-Muʾayyad.

4) Finally, late, but interessting is Rukn al-Dīn Maḥmūd b. Muḥammad b. al-Malāḥimī (d. 536/1141), an important Muʿtazilī, but not Zaydī scholar from Khurasan.[60] Ibn al-Malāḥimī adhered to the Ḥanafī community, but was familiar with Zaydī literature. He is particularly known for his efforts to defend the theological teachings of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī (d. 436/1045), a student of ʿAbd al-Jabbār against those of the Bahshamiyya. Ibn al-Malāḥimī's work *Tuḥfat al-mutakallimīn fī radd ʿalā l-falāsifa* contains a separate chapter on the esoteric doctrine of the *Bāṭiniyya*, which is rejected as being largely based on the teachings and methods of the philosophers (the overall refutation of whom is the aim of the whole work).[61] In his *Kitāb al-Muʿtamad fī uṣūl al-dīn*[62], Ibn al-Malāḥimī refutes the *Bāṭiniyya* in a similar way. Like al-Bustī, Ibn al-Malāḥimī criticises the Ismāʿīlī concepts in a theological discussion.[63]

1.3 Ibn Rizām's Anti-Ismāʿīlī Polemic

Now I would like to come back to the four authors cited by al-Muʾayyad bi-llāh. The fourth one mentioned is Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿAlī b. Rizām al-Ṭāʾī al-Kūfī, who became widely known as Ibn Rizām. He lived in Baghdad and Kufa, the centre of the Qarmaṭian movement during the first half of the 4th/10th century. His companions and informants were members of the Qarmaṭian circles of Iraq, which is why one can assume that he was rather well informed about

60 For his biography, see Wilferd Madelung, "Ibn al-Malāḥimī", *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 3 (1050–1200)*, eds. David Thomas & Alexander Mallett, Leiden 2011, pp. 440–443; idem., "Ibn al-Malāḥimī's refutation of the philosophers", in: Camilla Adang, Sabine Schmidtke & David Sklare (Eds.), *A Common Rationality. Muʿtazilism in Islam and Judaism*, Würzburg 2007; and Hassan Ansari, "Maḥmūd al-Malāḥimī al-Muʿtazilī fī l-Yaman wa-l-taʿrīf bi-risāla fī l-radd ʿalayhi ḥawla ziyādat al-wujūd ʿalā al-māhiyya", *Al-Masār*, 11/2 (2010).
61 Rukn al-Dīn Muḥammad b. Maḥmūd Ibn al-Malāḥimī al-Khwārazmī, *Tuḥfat al-mutakallimīn fī l-radd ʿalā l-falāsifa*, eds. Hassan Ansari & Wilferd Madelung, Tehran 2008, pp. 209–220.
62 Rukn al-Dīn Muḥammad b. Maḥmūd Ibn al-Malāḥimī, *Kitāb al-Muʿtamad fī uṣūl al-dīn*, ed. Wilferd Madelung, Tehran 2012, pp. 799–805: "*Dhikr Maqālāt al-Qarāmiṭa al-Bāṭiniyya fī l-tawḥīd*".
63 Cf. Ch. IV.2.

the internal development of the group.[64] Nonetheless, his writings against the Ismāʿīlīs appear to be rather polemical. They did not survive, but seem to have been accessible to generations of scholars and historians, who included passages from them in their own works. As far as we know, Ibn Rizām wrote several treatises that deal with the origin and history of Ismāʿīlism and aim at condemning it as a non-Islamic, even atheist, sect.[65] The following synopsis of important extant fragments by later authors provides evidence thereof. It remains unclear whether they originally belonged to one or more texts by Ibn Rizām.

al-Masʿūdī (d. 345/956)

The much-travelled historian ʿAlī b. al-Ḥusayn al-Masʿūdī was aware of Ibn Rizām's refutations of the Qarāmiṭa, when he completed his *Kitāb al-Tanbīh wa-l-ishrāf*[66] shortly before his death. The work provides a universal history, including the history of Islam up to the reign of the ʿAbbāsid caliph al-Muṭīʿ li-llāh (r. 334–363/946–974). In its longest part, the book presents the history of the Qarmaṭian movement in great detail. Ibn Rizām is cited in a list of earlier refutations of the Ismāʿīliyya, but a title is not indicated and direct citations cannot be identified.[67] Al-Masʿūdī's work is a possible source for al-Muʾayyad bi-llāh, but its focus is on historical events rather than a discussion of thelogical concepts.

Ibn al-Nadīm (d. 385/995 or 388/998)

Another reference to Ibn Rizām is found in Abū l-Faraj Muḥammad b. Isḥāq Ibn al-Nadīm's *Kitāb al-Fihrist*[68], an inventory of Arabic books of the time. Under the entry on Ibn Rizām, Ibn al-Nadīm lists a book (without indicating a title) in which the Ismāʿīliyya was refuted and its teachings revealed (*al-kitāb alladhī radda fīhi ʿalā l-Ismāʿīliyya wa-kashafa madhāhibahum*). Judging from the passages cited by Ibn al-Nadīm which are similar to the information provided by al-Masʿūdī, Ibn Rizām refuted the Ismāʿīliyya and in particular the Qarāmiṭa on historical grounds. He described the early development of the Ismāʿīlī movement, tracing its origins to the Persian city of al-Ahwāz and relating it to the *Dayṣaniyya* and their dualist doctrine, in which light and darkness are considered the primal elements and sources of good and evil. According to the citations by Ibn al-Nadīm,

---

64 Cf. Wilferd Madelung, "Fatimiden und Baḥrainqarmaṭen", *Der Islam*, 34 (1959), p. 59, n. 1.
65 Cf. Daftary, *Ismaili Literature*, pp. 7, 85.
66 al-Masʿūdī, *Kitāb al-tanbīh*, p. 396; cf. Madelung, "Baḥrainqarmaṭen," pp. 59, n. 1.
67 Cf. above, p. 44, n. 40.
68 Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, vol. I/2, pp. 666–671.

Ibn Rizām identifies Maymūn al-Qaddāḥ and his son ʿAbd Allāh b. Maymūn as the alleged founders of the movement, the former proclaiming the divinity of ʿAlī, the latter claiming prophethood for himself and deceiving the people with various sleights of hand (*al-shaʿābīdh*). ʿAbd Allāh b. Maymūn travelled widely in order to spread his ideas. In Kufa he won over Ḥamdān b. al-Ashʿath, known as Qarmaṭ, who in turn recruited his brother-in-law ʿAbdān for the Ismāʿīlī cause. Both would play a major role in the development of the movement. Ibn al-Nadīm then reports on the continuous dispersion of the Ismāʿīlīs in Rayy, Tabaristan, Khurasan, Yemen, Egypt and the Maghreb until the beginning of the Fāṭimid rule. He states that the contempt for the law (*al-istikhfāf bi-l-sharīʿa*) and the claim of prophethood (*al-waḍʿ li-l-nubuwwa*) were part of their rule.

Akhū Muḥsin (late 4th/10th c.)

Ibn Rizām's book was extensively used by the polemicist Sharīf Abū l-Ḥusayn Muḥammad b. ʿAlī, an ʿAlid from Damascus, better known as Akhū Muḥsin. He was a contemporary of the first Fāṭimid caliph ʿUbayd Allāh and a descendant of Muḥammad b. Ismāʿīl b. Jaʿfar al-Ṣādiq. Thus he had close relations to the ruling elite of the Ismāʿīlīs,[69] which did not prevent him from severely criticising them in his work. Written around 372/982, Akhū Muḥsin's text is also not extant, but can be partly reconstructed on the basis of the following later references:

- Shihāb al-Dīn Aḥmad b. ʿAbd al-Wahhāb al-Nuwayrī's (d. 733/1333) *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab*[70],
- Abū Bakr ʿAbd Allāh b. al-Dawādārī's (d. after 736/1335) *Kanz al-durar wa-jāmiʿ al-ghurar*[71], and
- Taqī al-Dīn Aḥmad b. ʿAlī al-Maqrīzī's (d. 845/1442) *Ittiʿāẓ al-ḥunafāʾ bi-akhbār al-aʾimma al-Fāṭimiyyīn al-khulafāʾ*[72].

Judging from a passage in Ibn al-Dawādārī's *Kanz al-durar*, it seems that Akhū Muḥsin knew Ibn Rizām personally.[73] Taken together, the three accounts offer some insights into the content of Akhū Muḥsin's anti-Ismāʿīlī polemic based on Ibn Rizām. Akhū Muḥsin presents a detailed history of the Ismāʿīlī movement, the

---

69 Cf. Stern, *Studies in Early Ismāʿīlism*, pp. 61 f.

70 Shihāb al-Dīn Aḥmad b. ʿAbd al-Wahhāb al-Nuwayrī, *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab*, ed. Muḥammad Jābir ʿAbd al-ʿĀl al-Ḥīnī, vol. 25, Cairo 1984, pp. 187–317.

71 Abū Bakr b. ʿAbd Allāh Ibn al-Dawādārī, *Kanz al-durar wa-jāmiʿ al-ghurar*, ed. Ṣāliḥ al-Dīn al-Munajjid, vol. 6, Cairo 1961, pp. 17–22, 44–96, 97–148.

72 Taqī al-Dīn Aḥmad b. ʿAlī al-Maqrīzī, *Ittiʿāẓ al-ḥunafāʾ bi-akhbār al-aʾimma al-Fāṭimiyyīn al-khulafāʾ*, ed. Jamāl al-Dīn al-Shayyāl, vol. 1, Cairo 1967, pp. 22–29, 151–202.

73 Ibn al-Dawādārī, *Kanz al-durar*, p. 55.

early history of which corresponds to the passage cited by Ibn al-Nadīm. It includes the alleged dualistic origin of the group, going back to the *Dayṣaniyya* and the *Majūs*.[74] Maymūn al-Qaddāḥ, the "son of Dayṣān", is presented as the founder of an extremist sect called *Maymūniyya*. His son ʿAbd Allāh claimed to be a prophet and supported his claims by deceiving the ordinary people with tricks. Originally coming from the region around al-Ahwāz, he founded the Ismāʿīlī movement, which quickly spread across the Islamic empire, both into North Africa, Egypt and the East. His adherents claimed to be followers of Imām Jaʿfar al-Ṣādiq, and of his son Muḥammad b. Ismāʿīl, whom they considered to be the expected Mahdī waiting to come at the end of time. The first Fāṭimid caliph, ʿUbayd Allāh, was venerated as a direct descendant of ʿAbd Allāh b. al-Maymūn and Muḥammad b. Ismāʿīl.[75] Ḥamdān Qarmaṭ and ʿAbdān are similarly presented as protagonists of the movement. Their followers founded a separate Ismāʿīlī movement, called the Qarāmiṭa. They were extremely successful and even founded their own state in Bahrain. The development and military success of the Qarāmiṭa is described in much detail, especially by Ibn al-Dawādārī. Following Ḥamdān and ʿAbdān, Abū Saʿīd al-Jannābī and his son Abū Ṭāhir began to play a major role. Under the latter's command the Qarāmiṭa attacked Mecca and stole the black stone.[76]

The account by Akhū Muḥsin appears to be a mix of reliable information and polemical distortion. While the description of the schism and the expansion of the Qarāmiṭa correspond to historical reality, the dualist origin of Ismāʿīlism is an unproven claim.

ʿAbd al-Jabbār (d. 415/1025)

In his *Tathbīt dalāʾil al-nubuwwa*, ʿAbd al-Jabbār mentions Ibn Rizām three times and provides some additional information on the early history of the movement.[77]

(1) The first passage[78] describes an incident that took place in the Qarmāṭian community in Bahrain, where, in 319/931, its leader Abū Ṭāhir ceded power to a certain Zakīra al-Iṣfahānī al-Majūsī.[79] Zakīra had come from Persia to Bahrain

74 al-Nuwayrī, *Nihāyat al-arab*, p. 214.
75 Ibn al-Dawādārī, *Kanz al-durar*, p. 17; al-Nuwayrī, *Nihāyat al-arab*, p. 189.
76 Ibn al-Dawādārī, *Kanz al-durar*, pp. 55 ff., 91 ff.
77 ʿAbd al-Jabbār, *Tathbīt*, vol. 2, pp. 387, 393, 611. See also Madelung, "Baḥrainqarmaṭen", pp. 75 ff.
78 ʿAbd al-Jabbār, *Tathbīt*, vol. 2, pp. 386–387.
79 In fact, the man from Persia here is called "Dhakīra", which seems to be a reading error on the part of the editor. At another passage (vol. 1, pp. 106 f.) ʿAbd al-Jabbār alludes to the same story, referring to him as "Zakīra al-Iṣfahānī al-Majūsī". Samuel Stern speaks instead of "Zakariyyāʾ" (Stern, "Early Ismāʿīlī Missionaries", pp. 68 f.).

three years earlier and pretended to be "the Expected One". By tricking him with a false sign, he convinced Abū Ṭāhir of his mission, which led the latter to refer to Zakīra as "God and Lord" (*ilāhuna wa-rabbunā*). According to ʿAbd al-Jabbār, Abū Ṭāhir preached to his people that all the earlier teachings about the prophet Muḥammad and his successors, the imams ʿAlī, Ismāʿīl b. Jaʿfar and Muḥammad b. Ismāʿīl as well as the Mahdī, were all futile (*hādhā kulluh bāṭil*), and that this was in fact the secret that he and the predecessors had kept hidden for the previous 60 years. ʿAbd al-Jabbār's report also states that Abū Ṭāhir then commanded that the "liars" be renounced (*al-laʿn ʿalā l-kadhdhābīn*) – meaning the prophets Ādam, Nūḥ, Ibrāhīm, Mūsā, ʿĪsā and Muḥammad – and ordered the envoys from the different regions to disclose their secrets. These envoys reported on (the alleged founding figure) ʿAbd Allāh b. Maymūn b. Dayṣān b. Saʿīd al-Ghadbān (in other texts referred to as ʿAbd Allāh b. Maymūn al-Qaddāḥ)[80] and Muḥammad b. al-Ḥusayn b. Juhār Bukhnān (?). Their reports also focused on the false teachings and the misdeeds of the Qarmaṭian sect, such as the massive deception of Muslims, their pretending to belong to the Shīʿa[81], the annunciation of the Mahdī, disclosing the lies of the prophets (*aẓharū takdhīb al-anbiyāʾ*), and the suspension of the law (*taʿṭīl al-sharāʾiʿ*). ʿAbd al-Jabbār explains that he drew this information from the books of Ibn Rizām, a certain ʿAṭiyya and other scholars.

The Qāḍī then also lists the infamous deeds of Zakīra as described in the books of these scholars: the public insult of the prophets; the burning of the Scriptures (*Maṣāhif*, *Tawrāt* and *Injīl*) in order to free the people from them and the prosecution of anyone who kept parts of them; the permission to marry close relatives, such as mothers, daughters and sisters, as well as to fornicate[82]; the abolishment of the Islamic restrictions for slaughtering by approving the killing of beasts by "lancing into the haunch" and awaiting their death; and finally, the

---

The exact name of the Iṣfahānī and the circumstances of his role are not clear. For example, we find the same story with reference to Ibn Rizām in Miskawayh's history *Tajārib al-ummam* (ed. Henry Fredrick Amedroz, Cairo 1915, vol. II, pp. 57–60). Al-Masʿūdī also mentions the Zakīra affair in his *Kitāb al-tanbīh wa-l-ishrāf* (p. 392). See Michael J. de Goeje, *Mémoire sur les Carmathes du Bahraïn et les Fatimides*, Leiden 1886, pp. 129–136, who compiled several reports about this affair.

80 Viz. Ibn al-Nadīm and Akhū Muḥsin (cf. above).

81 This reproach appears twice in ʿAbd al-Jabbār, *Tathbīt*, vol. 1, 135 and vol. 2, p. 376. He explains that it is mainly the members of the Shīʿa who are mislead by the Ismāʿīlī propaganda. The reproach of deception by pretending to belong to the Shīʿa is similarly mentioned in a passage preserved in al-Kirmānī's *Kāfiya*, p. 150: 13 and 163: 12.

82 On the practice of "wife-sharing", a feature of certain Zoroastrian sects present in Persia that many polemicists ascribed to the Ismāʿīliyya, see Crone, *The Nativist Prophets of Early Islamic Iran. Rural Revolt and Local Zoroastrianism*, pp. 391–438.

intention to infiltrate Iraq, exterminate the religion of Muḥammad and kill his followers.

At the end of the story, as it is reported by ʿAbd al-Jabbār, Abū Ṭāhir finally became aware of Zakīra's deception and killed him. Nonetheless, the whole affair continued to be a great scandal (*faḍīḥa ʿaẓīma*) for the entire community and, in particular, for its leader Abū Ṭāhir. The Qarmāṭī scholars legitimised this scandal by referring to the "inner meaning" of Abū Ṭāhir's submission to the man from Isfahan, which was not apparent to the ordinary people ("… *fa-kāna li-taslīmihi bāṭin ghayr mā ẓahara li-l-nās*"), as ʿAbd al-Jabbār tells us.[83]

(2) In addition to the Zakīra affair, ʿAbd al-Jabbār mentions several heretical incidents that occurred in various Qarmāṭī groups, such as the proclamation and veneration of a human leader as God, namely Abū Saʿīd and Abū Ṭāhir.[84] According to the author, all these scandalous occurrences led to dissent in all regions with an Ismāʿīlī presence. He explains that leading members of the *daʿwa*, namely Abū l-Qāsim ʿĪsā b. Mūsā, Abū Muslim b. Ḥammād al-Mawṣalī, his brother Abū Bakr and Abū Ḥātim Aḥmad b. Ḥamdān al-Rāzī al-Kilābī (?)[85], expressed their disapproval of the disclosure of the esoteric meaning (*iẓhār al-bāṭin*) and the uncovering of the mission (*kashf al-daʿwa*), for which Abū Ṭāhir was accountable.[86] As a result of these scandals and the disdain for the Prophet Muḥammad, several prominent figures broke away from the community. According to ʿAbd al-Jabbār one of them was a certain Abū l-Ghayth al-ʿIjlī, a representative of the Qarmaṭian community in the Maghreb. He wrote a book in which he explained that the cause of the Qarmaṭians was obscure to him, and that he had mistakenly believed they were Shīʿites and followers of the Mahdī.[87] ʿAbd al-Jabbār states that Ibn Rizām in his *Kitāb al-kabīr* mentions others like al-ʿIjlī, who belonged to the five ranks of the *daʿwa* (*min al-marātib al-khams*) that dissociated themselves from the sect.[88]

---

83 ʿAbd al-Jabbār, *Tathbīt*, vol. 2, p. 395.

84 ʿAbd al-Jabbār, *Tathbīt*, vol. 2, pp. 391, 392.

85 For the identity of these men, see the comment by Stern, "Early Ismāʿīlī Missionaries", p. 69: "Abū l-Qāsim ʿĪsā b. Mūsa was a nephew of ʿAbdan and a leader of the daʿwa in Iraq in the first quarter of the fourth/tenth century. […] Abū Muslim b. Ḥammād of Mosul and his brother Abū Bakr are obviously the 'sons of Ḥammād' mentioned in the *Fihrist* of Ibn al-Nadīm." Abū Ḥātim al-Rāzī was a prominent *daʿī* in the Qarmaṭī movement in Rayy and Tabaristan and an important Ismāʿīlī thinker.

86 ʿAbd al-Jabbār, *Tathbīt*, vol. 2, p. 392.

87 ʿAbd al-Jabbār, *Tathbīt*, vol. 2, p. 323.

88 ʿAbd al-Jabbār, *Tathbīt*, vol. 2, p. 393. Madelung ("Baḥrainqarmaṭen", p. 59, n.1) notes with reference to this passage that ʿAbd al-Jabbār had been familiar with two books of Ibn Rizām – *al-Marātib al-khams* und *al-Kitāb al-kabīr*. I do not think that the passage in question refers to two book titles of Ibn Rizām, because there is no other such reference known. The *Kitāb al-kabīr*

(3) Finally, Ibn Rizām is cited a third time as someone who disclosed the roots and secrets of the Ismāʿīlī propaganda.[89] ʿAbd al-Jabbār cites a conversation between al-Zanjānī al-Qāḍī, who is described as the greatest Ismāʿīlī *ḥujja* with important followers within and outside of Basra, and one of his followers, who told al-Zanjānī about a discussion he had with Abū Tamīm. The latter, when asked about the consequences of Ibn Rizām's uncovering of the roots and secrets of the *daʿwa*, assured his counterpart that these unveilings would not prevent them from having a great number of followers. This would be the case, even if new converts became aware of more of the tricks (*al-ḥiyal*), infamy (*al-faḍāʾiḥ*) and lies (*al-akādhīb*) of the Ismāʿīliyya than Ibn Rizām and his successors had known. Abū Tamīm explains that even then, people would still follow them because they were granted miracles, signs and proofs, and they believed that the Ismāʿīlīs spoke in the name of the *Mahdī* and the *Ḥujjat Allāh*, even though none of it was true. Once again, ʿAbd al-Jabbār has Abū Tamīm talk about Ibn Rizām on another occasion, stating that Ibn Rizām's work did not threaten the future of the community, since this knowledge was not very widespread and the people were not affected. Abū Tamīm is quoted as saying that those who were aware of the secrets could be controlled easily.

The information provided by ʿAbd al-Jabbār about Ibn Rizām can be summarised in three points: first, the scandalous episode of Abū Ṭāhir and Zakīra in Bahrain, including their lawlessness and condemnation of the prophets; second, the critique and withdrawal of important Ismāʿīlī leaders as a consequence of Abū Ṭāhir's shameful performance; and finally, the general importance of Ibn Rizām's revelation of the origins and secret teachings of the sect as being based on defraud and falsehood.

Abū l-Qāsim al-Bustī (d. 420/1029)

Although in his *Min kashf asrār al-Bāṭiniyya wa-ʿAwār madhhabihim* Abū l-Qāsim al-Bustī mainly uses authentic Ismāʿīlī material, in one passage he relies on anti-Ismāʿīlī accounts, such as Ibn Rizām, who is cited by name.[90] The passage presents the well-known alleged origins of Ismāʿīlism in dualism (*madhhab al-thanawiyya*) and the belief in the two fundamental principles of light and darkness; it declares the teachings of the *Bāṭiniyya* to be identified with those of the Zoroastrians (*al-Majūs*). As evidence, al-Bustī tells the story of the founding figure

seems to refer to the one well-known anti-Ismāʿīlī refutation of Ibn Rizām and the *Marātib al-khams* to the ranks of the Ismāʿīlī mission, but the passage is not entirely clear.

89 ʿAbd al-Jabbār, *Tathbīt*, vol. 2, p. 611.

90 al-Bustī, *Min Kashf Asrār al-Bāṭiniyya*, pp. 303–316 (reference to Ibn Rizām on p. 311).

Barmak al-Balkhī and his successor ʿAbd Allāh b. Maymūn, which appears to be a slightly different version of the same story found in Ibn al-Nadīm's *Fihrist* and the references to Akhū Muḥsin.

According to al-Bustī, the Ismāʿīlīs intentionally mingled their doctrine with Islam (and in particular with Shīʿite thinking) in order to vanquish and deceive the Arabs. Furthermore, the passage based on Ibn Rizām includes a detailed account of the methods of the Ismāʿīlī mission which aimed at converting different groups in society. The esoteric interpretation of the Qurʾān is presented as an aim of wilful confusion and the abolishment of the law as a means to an end.

Although al-Bustī adopts some information from Ibn Rizām, he also criticises him, namely for writing that the son of Barmak al-Balkhī, according to Ibn Rizām the founder of the Ismaʿīlī sect, claimed the prophethood. Al-Bustī instead believes that Barmak himself had only claimed a high rank (*maḥallan rafīʿan*), which created confusion among the masses and led some to believe that he had been a prophet (*munabbī*).[91] This comment underlines al-Bustī's critical attitude towards Ibn Rizām's polemical presentation.

al-Ḥākim al-Jishumī (d. 494/1101 or 545/1150)

In al-Ḥākim al-Jishumī's *Sharḥ ʿUyūn al-Masāʾil*[92] the origins of the Ismāʿīliyya are traced back to Mānī and the *Majūsiyya*, similar to that explained in the earlier sources. Furthermore, al-Jishumī describes the early history of the Qarmaṭian movement and its missionary activities in the various regions with details similar to those provided by ʿAbd al-Jabbār in his *Tathbīt*. There is only one reference to Ibn Rizām, namely his report that the Ismāʿīlīs believe that Muḥammad b. Ismāʿīl is "the creator and form-giver" (*khāliq wa-muṣawwir*) and that he will rise at the end of time as the awaited one (*al-qāʾim al-zamān*).[93] The role of Muḥammad b. Ismāʿīl was indeed a point of contention in early Ismāʿīlī history. But the statement on the perception of Muḥammad b. Ismāʿīl as *khāliq wa-muṣawwir* remains unclear and has no equivalent in other references to Ibn Rizām.

91 Ed. Stern, p. 318; ed. ʿAbd al-Jādir, p. 311.

92 al-Ḥākim al-Jishumī, *Sharḥ ʿUyūn al-masāʾil*, f. 32b–38a.

93 al-Ḥākim al-Jishumī, *Sharḥ ʿUyūn al-masāʾil*, f. 37b. In fact these two terms are Qurʾānic in origin and used by Ismāʿīlī thinkers for the description of God and not for Muḥammad b. Ismāʿīl. Cf. Paul E. Walker, "The Ismaili Vocabulary of Creation", *Studia Islamica*, 40 (1974), p. 78.

Ibn al-Malāḥimī (d. 536/1141)

In his *Tuḥfat al-mutakallimīn fī l-radd ʿalā l-falāsifa*, Ibn al-Malāḥimī mentions Ibn Rizām twice and describes him as an author who refuted the ideas and teachings of the Ismāʿīliyya, in particular their alleged dualist origins.[94] In his *Muʿtamad*, Ibn al-Malāḥimī dedicates himself to a more comprehensive refutation, including the (alleged) Ismāʿīlī concepts of two gods, the negative theology, the emanation process including prophecy (*naṭq al-nubuwwa*) and *taʾwīl* – all teachings that Ibn al-Malāḥimī qualifies to be similar to the teachings of the philosophers. He explicitly refers this information back to Ibn Rizām and his book about "the exposure of their secrets" (*kashf asrārihim*).[95] But it is rather unlikely that he is faithful in this reference, since a discussion about true Ismāʿīlī concepts is not documented in other references to Ibn Rizām's book. Ibn al-Malāḥimī seems to have had additional sources from other authors. Ibn al-Malāḥimī also repeats the (alleged) origin in Dualism and Zorastrianism and their aim of the deposition of Islam (*khalʿ al-Islam*), likewise explicitly referring them to Ibn Rizām, which corresponds to the other fragments mentioned.

Conclusion

In summary, the accounts presented point to two major issues: Ibn Rizām presents the alleged dualistic origin of Ismāʿīlism and constructs a genealogical relationship between the atheistic founders of the movement and its contemporary leaders. He describes their early development, underlining such shameful events as the theft of the black stone or the Zakīra affair, which most clearly demonstrate the heretical identity of the community. Second, Ibn Rizām roughly describes some alleged teachings of the Ismāʿīliyya, such as the defamation of the prophets and the disregard for Islamic law, and presents them in a polemical sharpening in order to emphasise their heretical content. He includes references to their missionary strategy that is based on fraud and deception.

Al-Muʾayyad bi-llāh cites Ibn Rizām as one of his predecessors in the refutation of the Ismāʿīliyya, but provides no further details.[96] He may have accessed writings by Ibn Rizām directly or via one of the references mentioned, or he may have merely been aware of its existence. He does not repeat the history of the community, which is a major part of Ibn Rizām's polemic. However, his attacks on Ismāʿīlī teachings include some of the polemical statements that were also

94 Ibn al-Malāḥimī, *Tuḥfat al-mutakallimīn*, pp. 209–220; and *al-Muʿtamad*, pp. 799–805.
95 Ibn al-Malāḥimī, *al-Muʿtamad*, pp. 800–804.
96 *Ithbāt*, *Muqaddima*, p. 3: 13 f.

ascribed to Ibn Rizām, such as the contempt of prophecy and the suspension of the law. But these statements are so general that it is impossible to identify (only) Ibn Rizām as their source.

1.4 The Anti-Ismāʿīlī Forgery *Kitāb al-Balāgh*

The Kitāb al-Balāgh *Cited by al-Muʾayyad bi-llāh*

In addition to the four authors of earlier refutations of the Ismāʿīliyya, al-Muʾayyad bi-llāh cites a letter with the title *Kitāb al-Balāgh* or *al-Balāgh al-akbar wa-l-nāmūs al-aʿẓam* as his source:

> "Then it is reported what is in their [the Ismāʿīlīs'] epistle (*fī risālatihim*) called *Book of initiation* (*Kitāb al-Balāgh*) or maybe they called it *The ultimate initiation and the greatest law* (*al-Balāgh al-akbar wa-l-nāmūs al-aʿẓam*). But I refer those who want to occupy themselves with their esoteric meanings and secrets (*bāṭinihim wa-sarāʾirihim*) to these books. They are widely known and openly shown (*mashhūra maʿrūfa maʿrūḍa*) for those who wish [to access] them."[97]

Apparently al-Muʾayyad claims that the *Kitāb al-Balāgh* is a genuine Ismāʿīlī text. He advises the interested reader to consult this and other Ismāʿīlī books, stating that they were well known and accessible to everyone. He gives the impression that he himself has read these texts and presents himself as someone who knows the esoteric and allegedly secret teachings of the Ismāʿīliyya.

In a passage from a letter of al-Muʾayyad preserved in al-Kirmānī's *al-Risālat al-Kāfiya*, al-Muʾayyad bi-llāh provides further details about the content of the *Kitāb al-Balāgh*. There he states:

> "And they possess a letter called *al-Balāgh al-akbar*, in which they permit fornication (*al-zinā*), in particular the sexual intercourse between brothers and sisters (*waṭiʾa al-ikhwān*), and they allow the drinking of wine (*sharb al-khamr*) and the consumption of pork (*akl laḥm al-khinzīr*). And they discredit [...] the prophets in general and our Prophet, may God grant him peace [...]"[98]

The passage lists some of the common reproaches against the Ismāʿīliyya which underline their alleged heretical teachings. In his response to al-Muʾayyad, al-Kirmānī denies that this book belonged to the community's literary canon. He

---

97 *Ithbāt*, *Muqaddima*, p. 3: 14–17.

98 al-Kirmānī, *Kāfiya*, p. 150: 20–23. Al-Kirmānī gives his opinion on the question of an esoteric interpretation of the ban on pork consumption on p. 161.

criticises the latter's use of the *Kitāb al-Balāgh* and advises him to consult instead reliable and well-known Ismāʿīlī books.[99]

A third reference by al-Muʾayyad bi-llāh to the *Kitāb al-Balāgh* exists. It was found in Ibn Ḥanash's *al-Qāṭiʿa fī l-radd ʿalā l-Bāṭiniyya*.[100] Ibn Ḥanash refers to an until today unknown anti-Ismāʿīlī refutation by al-Muʾayyad in which the latter explained the following about the *Kitāb al-Balāgh al-sābiʿ*:

> "[…] the *Bāṭiniyya* wrote it for Sayf al-Dawla [(d. 333/945) Būyid amīr of northern Syria under the ʿAbbāsids] and summarised in it their scandalous and shameful acts, the permission of the religiously forbidden acts, the marriage of daughters and sisters, the defamation of the prophets and in particular our Prophet Muḥammad, may God grant him and his family peace".[101]

According to Ibn Ḥanash, al-Muʾayyad furthermore explained that the *Kitāb al-Balāgh* reached ʿAḍud al-Dawla (d. 338/944), the Būyid amīr in Persia and Iraq, who in turn sent it to the Muʿtazilī scholar Abū ʿAbd Allāh al-Baṣrī (d. 369/980) with the request to write a refutation. The information on the adressee and the diffusion provided in this short fragment cannot be confirmed through other references. Regarding the content of the *Kitāb al-Balāgh*, it agrees with the criticism mentioned in the previous citation.

Other Fragments of the **Kitāb al-Balāgh**

The origins of the *Kitāb al-Balāgh* are not entirely clear. Fragments of it survived in anti-Ismāʿīlī literature under different names, most of the time entitled *Kitāb al-Balāgh,* sometimes with additional composites. Stern and Madelung studied the tradition of the *Kitāb al-Balāgh*. Lacking authentic Ismāʿīlī writings from the very early period, they based their analysis for the most part on later critical references and fragments, namely by Ibn al-Nadīm, Akhū Muḥsin, transmitted mainly by al-Nuwayrī, al-Bāqillānī, ʿAbd al-Jabbār, Abū l-Qāsim al-Bustī, al-Baghdādī, al-Jishumī and al-Daylamī and al-Ghazālī and a biography of the Zaydī Imām al-Nāṣir (d. 324/935).[102] They believe that the *Kitāb al-Balāgh* was not

99 al-Kirmānī, *Kāfiya*, p. 166.

100 Cf. above, p. 36.

101 Ansari has discovered the manuscript of Ibn Ḥanash's *al-Qāṭiʿa fī l-radd ʿalā l-Bāṭiniyya* and cites the respective passage in his article: Ansari, "Silsilaʾī az radīya niwīsī-hā miyān-ī Zaydiyān wa-Ismāʿīliyān". I refer to Ansari's citation.

102 The biography of Imām al-Nāṣir li-Dīn Allāh, a son of Imām al-Hādī, was written by one of his followers, ʿAbd Allāh b. ʿUmar al-Ḥamdānī, in which the conflict between al-Nāṣir's Zaydī supporters and the Qarāmiṭa is described, including a paragraph on *balāgh*. (Laḥjī, *Akh-*

a fixed book, but rather circulated in several versions.[103] The common motive of these versions was an alleged "gradual initiation" that leads ever more deeply into the heretical doctrines of the Ismāʿīliyya. Stern reconstructed a version of the *Kitāb al-Balāgh* based on the mentioned later sources.[104] He judges it to be a forged tradition falsely attributed to the Ismāʿīlīs by their enemies.[105] But Stern also demonstrates that it was not pure invention, but actually connected to authentic Ismāʿīlī concepts. He concluded that the term *balāgh* "can be traced back with all certainty to Ismāʿīlī usage" and was used to express genuine Ismāʿīlī notions of "celestial hierarchy".[106] The seven initiatory stages, as described in the *Kitāb al-Balāgh*, might have been created to parallel the seven eras of the prophets and imams in Ismāʿīlī teaching.[107] The concept of gradual initiation and a development towards physical and spiritual perfection was likewise not unknown in Ismāʿīlī theology.[108] But the *content* of the doctrines, which were allegedly taught at the different levels of initiation, were according to Stern malevolent phantasy and sophisticated distortions attributed to the Ismāʿīlīs by their refuters. It follows a list of the mentioned fragments or references to the *Kitāb al-Balāgh*. Most of the references are the same as those who also cite Ibn Rizām.

Akhū Muḥsin (fl. late 4th/10th c.)

The oldest fragments go back to Akhū Muḥsin. According to al-Nuwayrī, Akhū Muḥsin cites the text in question as follows: "In one of their books, known under the title *Kitāb al-Siyāsa*, I have found further particulars pertaining to the instruction of the mission among the religious people."[109] It is unclear where this title

---

bār al-zaydiyya). Cf. above, pp. 31 ff. Furthermore Stern relies on a short tract of the Ismāʿīlī author ʿAlī b. Muḥammad al-Walīd: *Risālat al-Īḍāḥ wa-l-tabiyyīn fī kayfiyyāt tasalsul wilādatay al-jism wa-l-dīn*, in: Rudolf Strothmann, *Gnosis-Texte der Ismailiten. Arabische Handschrift Ambrosiana H 75*, Göttingen 1943. The text describes the idea of gradual physical and spiritual perfection.

103 Cf. Madelung, "The Fatimids and the Qarmaṭīs of Baḥrayn," pp. 66 f., n. 217; and Stern, *Studies in Early Ismāʿīlism*, p. 62.

104 Stern, *Studies in Early Ismāʿīlism*, pp. 73–82.

105 Stern, *Studies in Early Ismāʿīlism*, pp. 56 f.

106 Cf. Stern, *Studies in Early Ismāʿīlism*, pp. 3–5, 56–61, citations: p. 58.

107 For these Ismāʿīlī concepts, cf. Ch. IV.2.

108 See for example Paul E. Walker, *Abu Yaʿqūb al-Sijistānī. Intellectual Missionary*, London 1996, pp. 59–63.

109 al-Nuwayrī, *Nihāyat al-arab*, p. 225.

comes from, but a similar version of it is used by al-Baghdādī.[110] The further explanations about its content, including the term "*balāgh*" suggest that Akhū Muḥsin was actually referring to a version of the *Kitāb al-Balāgh*. He explains that the text is an instruction guide to missionaries telling them how to win over converts in a nine-stage (*balāgh*) process, through which the person is introduced step by step into the atheistic and libertine beliefs of Ismāʿīlism. Akhū Muḥsin then cites the teachings of each of these steps, in which gradual advancement toward knowledge of the Ismāʿīlī doctrines is achieved through a mixture of confusion and persuasion. The whole process finally leads into heresy (*ilḥād*), the negation of God's properties (*taʿṭīl*) and licentiousness (*ibāḥa*).[111]

Ibn al-Nadīm (d. 385/995 or 388/998)

In 377/987, only a few years after Akhū Muḥsin, in the *Fihrist* Ibn al-Nadīm mentions a book entitled *Kitāb al-Balāgh al-sābiʿ*:

> "They [i.e. the Ismāʿīlīs] have the seven grades of initiation (*al-balāghāt al-sabʿa*) that contain the following: the book of the first grade of initiation for the ordinary people (*al-ʿāmma*), the book of the second grade for the people a little more advanced (*fawq hāʾulāʾi qalīlan*), the book of the third grade for people who have been in the community for one year (*man dakhala fī l-madhhab sana*), the book of the fourth grade for those who have been in the community for two years, the book of the fifth grade for people who have been in the community for three years, the book of the sixth grade for those who have been in the community for four years and the book of the seventh grade containing the achievement of the community (*natījat al-madhhab*) and the greatest revelation (*al-kashf al-akbar*)."[112]

Ibn al-Nadīm notes that he had read the text and found profound statements in it, namely the permission of practices and rules that are religiously banned by the law and its followers (*ibāḥat al-maḥẓūrāt wa-l-waḍʿ min al-sharāʾiʿ wa-aṣḥābihā*).

Abū Bakr al-Bāqillānī (d. 403/1013)

Abū Bakr al-Bāqillānī also referred to and refuted the *Kitāb al-Balāgh* in his lost *Kitāb Kashf al-asrār wa-hatk al-astār*.[113] He speaks of 16 grades. The title of the

---

110 Namely *Kitāb al-Siyāsa wa-l-balāgh al-akīd wa-l-nāmūs al-aʿẓam* in al-Baghdādī's *al-Farq bayna l-firaq*. Cf. below, p. 62.
111 al-Nuwayrī, *Nihāyat al-arab*, pp. 195–216.
112 Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, vol. I/2, p. 672.
113 He is cited by Ibn Kathīr, *al-Bidāya wa-l-nihāya*, p. 311. (On p. 62 the title appears as: *al-Balāgh al-aʿẓam wa-l-nāmūs al-akbar*.)

book is given as *al-Balāgh al-akbar wa-l-nāmūs al-aʿẓam*, just as it is cited by al-Muʾayyad bi-llāh.

ʿAbd al-Jabbār (d. 417/1025)

In the refutation of the Qarāmiṭa included in his *Tathbīt*, ʿAbd al-Jabbār mentions the book three times under the title *al-Balāgh al-sābiʿ wa-l-nāmūs al-aʿẓam*.[114] While Akhū Muḥsin, Ibn al-Nadīm and al-Bāqillānī do not name an author, ʿAbd al-Jabbār ascribes the text to the Fāṭimid Abū l-Qāsim, who later became the caliph al-Qāʾim bi-amri-llāh (r. 322/934–334/946), son and successor to the first Fāṭimid caliph ʿUbayd Allāh al-Mahdī. Furthermore, ʿAbd al-Jabbār reports that al-Qāʾim sent the book to Abū Ṭāhir b. Saʿīd al-Jannābī, head of the Qarmaṭians of Bahrain.[115] ʿAbd al-Jabbār explains that the book contains the secrets of the mission (*sirr al-daʿwa*),[116] the truth of their doctrine (*ḥaqīqa madhhabihim*),[117] the order for the Qarāmiṭa to pass themselves off as Shīʿites (*shīʿat ahl al-bayt*) in order to seduce members of this community more easily in their fight against the ʿAbbāsids,[118] kill Muslims and burn mosques and Qurʾān manuscripts (*muṣḥaf*s).[119] Following ʿAbd al-Jabbār, the *Kitāb al-Balāgh* further contains an instruction for the way of proselytising neophytes, each on a different basis, using different sorts of tricks to provoke doubt among them (*bi-ḥasab ṭabaqātihim wa-iḥtimālihim li-l-shakk wa-l-ḥīra*)[120]. Altogether the gradual advancement in the sect (*majālis al-tarqiyya*) leads, ʿAbd al-Jabbār explains, to the abolition of religious obligations and doctrines, such as the prayer, the prohibition of incestuous relationships, as well as the prohibition of drinking wine and eating pork.[121]

---

114 ʿAbd al-Jabbār, *Tathbīt*, vol. 2, pp. 554, 596, 601. The first time it is written *al-nīmūs* instead of *al-nāmūs*.
115 ʿAbd al-Jabbār, *Tathbīt*, vol. 2, pp. 554, 601. Cf. also Madelung, "The Fatimids and the Qarmaṭīs of Baḥrayn", who corrects the description of ʿAbd al-Jabbār.
116 ʿAbd al-Jabbār, *Tathbīt*, vol. 2, p. 601.
117 ʿAbd al-Jabbār, *Tathbīt*, vol. 2, p. 554.
118 ʿAbd al-Jabbār, *Tathbīt*, vol. 2, p. 554.
119 ʿAbd al-Jabbār, *Tathbīt*, vol. 2, p. 601.
120 ʿAbd al-Jabbār, *Tathbīt*, vol. 2, p. 596.
121 ʿAbd al-Jabbār, *Tathbīt*, vol. 2, p. 596. Similar accusations listed by al-Muʾayyad bi-llāh in the passage preserved in al-Kirmānī's *Kāfiya*, p. 150.

Abū l-Qāsim al-Bustī (d. 420/1029)

In his *Min kashf asrār al-Bāṭiniyya wa-ʿAwār madhhabihim*[122], Abū l-Qāsim al-Bustī presents the strategy of Ismāʿīlī *daʿwa* among different groups of society, such as simple people, Jews, Christians, pagans and Iranian aristocracy. Without referring to a gradual initiation, let alone a number of necessary steps, he notes that the mission is based on delusion and disarray aiming at the detachment of the previous religion and the abandonment of the religious duties.

ʿAbd al-Qāhir al-Baghdādī (d. 429/1038)

Further information is provided by ʿAbd al-Qāhir al-Baghdādī in his heresiography *al-Farq bayna l-firaq*, written in the 420s.[123] The chapter *Dhikr al-Bāṭiniyya wa-bayān khurūjihim ʿan jamīʿ firaq al-islām* includes an exhaustive polemical description of *bāṭinī* teachings. Here, al-Baghdādī mentions a text with the title *Kitāb al-Siyāsa wa-l-balāgh al-akīd wa-l-nāmūs al-aʿẓam* and explains that he himself had read it. Like ʿAbd al-Jabbār, al-Baghdādī claims that the text was a letter sent to Abū Ṭāhir b. Saʿīd al-Jannābī. Unlike his Muʿtazilī colleague, however, al-Baghdādī presents ʿUbayd Allāh b. al-Ḥasan of Qayrawān as the author of the text.[124]

According to al-Baghdādī the *Kitāb al-Siyāsa* contains an explanation for the Ismāʿīlī missionaries concerning their opportunist approach: the gradual introduction into Ismāʿīlī doctrine, finally leading to the abolishment of the law through esoteric exegesis. Al-Baghdādī cites the book several times and lists nine grades (*marātib*).

al-Ḥākim al-Jishumī (d. 494/1101 or 545/1150)

In the chapter of the *Bāṭiniyya* in his *Sharḥ ʿUyūn al-masāʾil*, al-Jishumī cites two passages of the *Kitāb al-Balāgh*. His purpose is to show that Ismāʿīlī doctrine is identical with that of the Materialists (*al-Dāhiriyya*). In contrast to al-Baghdādī and in accordance with ʿAbd al-Jabbār, he attributes the epistle to the second Fāṭimid caliph Abū l-Qāsim al-Qayrawānī. The addressee, however, according to al-Jishumī, was a certain Waṣīf al-Muḥammadī, whose identity is unclear. Similar to most of the previous references, al-Jishumī speaks of a seven-stage initiation[125]

122 al-Bustī, *Min Kashf Asrār al-Bāṭiniyya*, pp. 303–316.
123 al-Baghdādī, *Al-Farq bayna l-firaq*, pp. 265–299.
124 al-Baghdādī, *Al-Farq bayna l-firaq*, p. 278.
125 al-Ḥākim al-Jishumī, *Sharḥ ʿUyūn al-masāʾil*, f. 35a.

leading to the abolishment of the laws and religious obligations (*ibṭāl al-sharāʾiʿ wa-l-diyānāt*).[126] Each of the initiatory steps is briefly described.

al-Ghazālī (d. 505/1111)

The refutation of the Ashʿarite theologian Abū Ḥamīd Muḥammad b. Muḥammad al-Ghazālī entitled *Faḍāʾiḥ al-Bāṭiniyya wa-faḍāʾil al-mustazhiriyya* or *al-Mustaẓhirī fī fadāʾiḥ al-Bāṭiniyya*[127] mainly targets the teaching of *taqlīd*, which he describes as the unconditional compliance to an infallible imam as exclusive teaching authority. He does not mention a *Kitāb al-Balāgh*, but describes nine gradual steps of initiation that correspond largely to the description of al-Baghdādī. Furthermore, al-Ghazālī identifies propaganda strategies for eight different groups of people.

Muḥammad b. al-Ḥasan al-Daylamī (d. 711/1311–2)

In his *Qawāʿid ʿaqāʾid Āl Muḥammad*, al-Daylamī preserves valuable quotations and paraphrases of the *Kitāb al-Balāgh*.[128] Like ʿAbd al-Jabbār and al-Jishumī, al-Daylamī names Abū l-Qāsim al-Qayrawānī as the author of the letter.[129] He also identifies the *Kitāb al-Balāgh* as a guide to the exit from religion (*al-khurūj min al-dīn*) and speaks of nine gradually progressing stages (*tartīb fī l-taraqqī*, *daraj* or *tartīb al-istidrāj* or *hiyal murattab*).[130] The nine stages listed correspond mostly to those indicated by al-Baghdādī and al-Jishumī, as the summary below demonstrates. The aims of the mission are indicated as unbelief (*al-kufr*) and heresy (*al-ilḥād*).[131] Accordingly, the seventh grade (*al-balāgh al-sābiʿ*), corresponding to the greatest advancement (*al-balāgh al-akbar*) leads – in the presentation of al-Daylamī – to the renouncement of God's attributes (*taʿṭīl*), including his capacity to create, which results in the negation of God, the Creator, and thus implies the total abolishment of the religion of Islam.

---

126 al-Ḥākim al-Jishumī, *Sharḥ ʿUyūn al-masāʾil*, f. 34b.

127 Abū Ḥamīd al-Ghazālī, *Al-Mustaẓhirī fī faḍāʾiḥ al-Bāṭiniyya aw Faḍāʾiḥ al-Bāṭiniyya wa-faḍāʾil al-mustaẓhiriyya*, ed. ʿAbd al-Raḥmān Badawī, Paris 2006, pp. 29–41.

128 al-Daylamī, Muḥammad b. al-Ḥasan, *Bayān madhhab al-Bāṭiniyya wa-buṭlānih, manqūl min Kitāb Qawāʿid ʿaqāʿid Āl Muḥammad*, ed. Rudolf Strothmann, Berlin/Leipzig 1939, pp. 2–30. Cf. also Stern, *Studies in Early Ismāʿīlism*, p. 64. For some additional citations of the *Kitāb al-Balāgh* by authors later than al-Daylamī, see Madelung, "Baḥrainqarmaṭen," p. 71 f.

129 al-Daylamī, *Qawāʿid*, p. 30.

130 al-Daylamī, *Qawāʿid*, pp. 5, 11, 25.

131 al-Daylamī, *Qawāʿid*, p. 15.

Conclusion

The relationship between the different excerpts is not clear. The diverse attribution of authorship and recipient of the letter as well as the partly divergent information concerning the initiation steps indicate a forgery. Stern's reconstruction of a version of the *Kitāb al-Balāgh*[132] is based on four of the sources mentioned above: The most substantial part of it is taken from Akhū Muḥsin, transmitted mainly by al-Nuwayrī, whereas the other parts originate with al-Baghdādī, al-Jishumī and al-Daylamī. Judging from the reconstructed text, the *Kitāb al-Balāgh* contained two major notions: (1) The first refers to the different strategies of the Ismāʿīlī missionaries each depending on the community to which the neophyte originally adheres, including Ṣābians, Zoroastrians, Jews, Christians, Manichaeans, Philosophers, Dualists and Muslims, divided into Sunnīs and Shīʿites. (2) The second notion presents instructions for the missionaries on how to introduce neophytes gradually into the secret Ismāʿīlī teachings, depending on the time spent in the community and following the seven (resp. nine) stages listed below.[133] The two sorts of instructions do not correspond but may overlap.

The additional references make this picture a little more complex in some details, but do not add substantially new information. They strengthen the overall presentation. The following overview of the different stages of initiation summarises the information provided by the different authors (see p. 65).

The overview shows that the actual number of levels is as unclear as the exact content of each of the steps. Their variety may result from the various circulating versions of the text. While Akhū Muḥsin, al-Baghdādī, al-Daylamī, and al-Ghazālī speak of nine levels, Ibn al-Nadīm, ʿAbd al-Jabbār and al-Jishumī assume that there are seven grades to pass before arriving at *al-balāgh al-akbar*. The indication of 16 stages by al-Bāqillānī remains unique. (This is why he is left out in the overview.) A commentary by al-Daylamī gives some hints to solve the problem. He once declares *al-balāgh al-sābiʿ* as the greatest advancement (*al-balāgh al-akbar*), whereas a second time he relates it to the ninth grade.[134] Possibly the stages of "uprooting" and "detachment" indicated by some authors as stages eight and nine can be seen to be the *result* of the seven-stage initiation without being another formal stage, as indicated by others. The exact correspondence of the stage names one to seven in all references that indicate names (except al-Ghazālī) and the differences concerning stage eight and nine also suggests this conclusion. Al-Baghdādī's reference to treaties of belief and oaths (as stage eight)

132 Stern, *Studies in Early Ismāʿīlism*, pp. 73–82.
133 Cf. also Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, vol. I/2, p. 672.
134 al-Daylamī, *Qawāʿid*, pp. 17, 30.

Number and name of stage of initiation	Akhū Muḥsin	Ibn al-Nadīm	ʿAbd al-Jabbār	al-Baghdādī	al-Jishumī	al-Ghazālī	al-Daylamī
1 *al-tafarrus* (assessment of the possible convert)	x	x	x	"	"	alternatively: *al-zarq* (insertion)	alternatively: *al-zarq* (insertion)
2 *al-taʾnīs* (familiarisation)	x	x	x	"	"	"	"
3 *al-tashkīk* (infusion of doubt)	x	x	x	"	"	"	"
4 *al-taʿlīq* (suspension)	x	x	x	"	"	"	"
5 *al-rabṭ* (attachment)	x	x	x	"	"	"	"
6 *al-tadlīs* (guile)	x	x	x	"	"	"	"
7 *al-taʾsīs* (grounding)	x	x	x	"	"	*al-talbīs* (refurbishing)	"
8 *al-khalʿ* (uprooting)	x	–	–	*al-mawāthīq bi-l-īmān wa-l-ʿuhūd* (covenant of belief and oaths)	–	"	"
9 *al-maskh* (conversion, transmutation) and *al-insilākh* (detachment)	x	–	–	*al-khalʿ* (uprooting) and *al-salkh* (detachment)	–	*al-khalʿ* (uprooting) and *al-salkh* (detachment)	"

The symbols indicate the following: x: stage number without stage name, “: stage number with stage name indicated, –: stage not mentioned. The list excludes al-Bustī, because he does not mention the gradual initiation.

further supports this view. Concluding covenants and swearing oaths at the end of the initiation process were both widespread practices in the Ismāʿīlī *daʿwa*.[135]

In the *Ithbāt*, al-Muʾayyad does not provide explicit details of the book, but merely states that it contains the "secrets" of the Ismāʿīlīs. Furthermore, he speaks of several books (*hādhihi al-kutub*), though he explicitly names only the *Kitāb al-Balāgh*. However, in his second citation (preserved in al-Kirmānī's *Kāfiya*), he lists similar content as the one described in the other reference with regards to the outcome of such an initiation process. Even if his sources in this point can hardly be identified, we may assume that he knew one of the circulating versions of the *Kitāb al-Balāgh* and used it as a reference for his attacks. It is likely that it did not differ essentially from the present reconstruction.

1.5 Summary

In this chapter I gathered information about the four authors of earlier refutations mentioned by al-Muʾayyad bi-llāh. The texts of Ibn Qiba, al-ʿAlawī and Ibn ʿAbdak are not extant. Only Ibn Rizām's writings are partly preserved in later references, a synopsis of which has shown that he describes the early history of the Ismāʿīliyya including shameful events and some of their alleged heretical doctrines that reappear similarly in the *Ithbāt*. Furthermore, al-Muʾayyad cites the *Kitāb al-Balāgh* presenting it as an authentic Ismāʿīlī text containing the secret teachings of the Ismāʿīliyya that lead to the abandonment of Islam. As is clear from the analysis, the text was an anti-Ismāʿīlī forgery circulating in various versions about alleged missionary practices of the Ismāʿīlī community. Due to the scarcity of information provided by al-Muʾayyad, his exact sources can no longer be identified. What is evident is that he was aware of anti-Ismāʿīlī writings circulating among the critics of the community. Referring to them was sufficient to discredit the Ismāʿīliyya as heretics.

In addition to the references mentioned in the *Ithbāt*, the chapter gathered anti-Ismāʿīlī writings that provide important evidence of the intellectual defence against the Ismāʿīliyya. In particular the works of Muʿtazilī and Zaydī authors

135 Cf. Heinz Halm, "The Ismaʿili oath of allegiance (*ʿahd*) and the 'sessions of wisdom' (*majālis al-ḥikma*) in Fatimid times", in: Farhad Daftary (Ed.), *Mediaeval Ismaʿili History and Thought*, Cambridge 1996, esp. pp. 91–99. See also al-Nuwayrī, *Nihāyat al-arab*, p. 195 ff. Al-Muʾayyad bi-llāh also refers to this practice and criticises the secrecy of their teachings, which are uncovered only to those, who are bond to them by a contract (*al-ʿuhūd wa-l-mawāthīq*): *Ithbāt*, *Muqaddima*, p. 2: 11. Cf. below, pp. 80 f.

are relevant in this context, because their accounts exceed the polemical presentations in the style of Ibn Rizām and provide a more serious discussion about authentic Ismāʿīlī theological concepts. Al-Muʾayyad bi-llāh, too, seeks to discuss some authentic Ismāʿīlī notions beyond polemics, as the following analysis will reveal.

2 Criticisms of Ismāʿīlī Doctrines

2.1 Overview

Overview of al-Muʾayyad bi-llāh's Critique and Additional Material

This chapter is devoted to the analysis of al-Muʾayyad bi-llāh's critiques of the Ismāʿīliyya mentioned in the Introduction to the *Ithbāt nubuwwat al-nabī*.[136] The Zaydī imam offers a short, but comprehensive refutation of basic teachings of the Ismāʿīlī creed. According to him, their teachings revolve around three major points: (1) the negation of God, the Creator, (2) the denial of prophethood and (3) the abolishment of the religious law.

Due to their brevity, what these critiques mean is not immediately obvious. Therefore, I will examine al-Muʾayyad's statements on a broader textual basis: On the one hand, I complement his criticisms from the *Ithbāt* – where applicable – with arguments found in the rebuttal letter by al-Kirmānī entitled *al-Kāfiya*.[137] On the other hand, I will make use of other anti-Ismāʿīlī texts of Muʿtazilī and Zaydī origin that provide insight into the theological conflict with the Ismāʿīliyya. These include ʿAbd al-Jabbār's *Tathbīt dalāʾil al-nubuwwa*[138], Abū l-Qāsim al-Bustī's *Min kashf asrār al-Bāṭiniyya wa-ʿAwār madhhabihim*[139], al-Ḥākim al-Jishumī's *Sharḥ ʿUyūn al-masāʾil*[140] and Ibn al-Malāḥimī's *Tuḥfat al-mutakallimīn fī l-radd ʿalā l-falāsifa* as well as his *Kitāb al-Muʿtamad fī uṣūl al-dīn*[141]. Al-Jishumī and Ibn al-Malāḥimī came later than al-Muʾayyad bi-llāh and can therefore not be

---

136 *Ithbāt*, *Muqaddima*, p. 1: 19–p. 3: 17.
137 al-Kirmānī, *al-Risālat al-Kāfiya fī l-radd ʿalā l-Hārūnī*, in: Muṣṭafa Ghālib (Ed.), *Majmūʿat rasāʾil al-Kirmānī*, Beirut 1983, pp. 148–182.
138 ʿAbd al-Jabbār, *Tathbīt*. ʿAbd al-Jabbār does not provide a systematic refutation of Ismāʿīlī notions, but rather attacks their teachings rather sporadically. References to parallels are therefore indicated only in the footnotes.
139 al-Bustī, *Min Kashf Asrār al-Bāṭiniyya*, pp. 303–316.
140 al-Ḥākim al-Jishumī, *Sharḥ ʿUyūn al-masāʾil*, ff. 32b–38a.
141 Ibn al-Malāḥimī, *Tuḥfat al-mutakallimīn*, pp. 209–223, 220; and *al-Muʿtamad*, pp. 799–805.

considered as potential sources for him. But they belong to the same tradition of Muʿtazilī-Zaydī *kalām* and their explanations offer helpful clarifications.

Overview of Ismāʿīlī Texts on Prophetology

An analysis of al-Muʾayyad's scarce criticism furthermore requires looking at the corresponding Ismāʿīlī ideas at stake. The most influential writings in this context originate from missionaries in North West Iran, Khurasan and Transoxania, who belonged to the so called "Iranian school". These philosopher-theologians amalgamated Shīʿite theology and Greek philosophy in an original manner and developed a new system of thought. Prophetological ideas played an important role in their debates. Muḥammad b. Aḥmad al-Nasafī (d. 332/943), head of the Ismāʿīlī *daʿwa* in Nīsābūr, summarised his views on prophecy in his major work *Kitāb al-Maḥṣūl*, written around 300/912. The text has not survived up to the present, but was widely circulated in Qarmāṭī circles and was soon afterwards criticised by Abū Ḥātim al-Rāzī (d. 322/934), al-Nasafī's contemporary and *dāʿī* of Rayy.[142] In his *Kitāb al-Iṣlāḥ*, al-Rāzī corrected certain aspects of al-Nasafī's teachings.[143] The text was, in turn, criticised by Abū Yaʿqūb al-Sijistānī (d. after 361/971), al-Nasafī's student and his successor in Khurasan. Al-Sijistānī composed a book entitled *Kitāb al-Nuṣra* to defend al-Nasafī's views against al-Rāzī. The book too has been lost, but numerous other works of al-Sijistānī are extant[144], on the basis of which we can study his prophetological concepts, including the *Kitāb Ithbāt al-nubuwwāt*[145], the *Kashf al-Maḥjūb*[146], the *Kitāb al-Maqālīd*[147] and the *Kitāb al-Ifti-*

---

142 On al-Nasafī and his work, see Daftary, *The Ismāʿīlīs*, p. 29, and the introduction to Abū Tammām, *The "Bāb al-shayṭān" from Abū Tammām's Kitāb al-shajara*, eds. Wilferd Madelung & Paul E. Walker, Leiden 1998. The *Kitāb al-Maḥṣūl* by al-Nasafī is lost, but can be partly reconstructed through citations from al-Rāzī's *Kitāb al-Iṣlāḥ*, al-Bustī's *Kashf asrār al-Bāṭiniyya*, and al-Kirmānī's *Kitāb al-Riyāḍ*.

143 Abū Ḥātim al-Rāzī, *Kitāb al-Iṣlāḥ*, eds. Ḥasan Mīnūchihr & Mahdī Muḥaqqiq, Tehran 1377[/1998], with an English introduction by Shin Nomoto, pp. 1–34. Al-Rāzī's other work on prophetology, *Aʿlām al-nubuwwa*, that is a record of the open debate with the philosopher Abū Bakr al-Rāzī was already mentioned above.

144 For an overview of al-Sijistānī's writings, see Poonawala, *Biobibliography of Ismāʿīlī literature*, pp. 82–98; and Walker, *al-Sijistānī*, pp. 104–118.

145 Abū Yaʿqūb Isḥāq b. Aḥmad al-Sijistānī, *Kitāb Ithbāt al-nubūʾāt*, ed. ʿĀrif Tāmir, Beirut 1966.

146 The original Arabic text of the *Kitāb Kashf al-Maḥjūb* appears to have been lost, but there exists a Persian paraphrasis of the work. An edition and English translation is in preparation by Herman Landolt, *Creating and Resurrection: an Early Muslim Perspective on Divine Unity and Cosmology*, London (forthcoming).

147 Abū Yaʿqūb Isḥāq b. Aḥmad al-Sijistānī, *Kitāb al-Maqālīd al-Malakūtiyya (The Book of the Keys to the Kingdom)*, ed. Ismail K. Poonawala, Tunis 1432/2011.

khār[148]. Later, Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī fuelled the debate with numerous writings and rehabilitated certain views of al-Rāzī.[149]

Though Ismāʿīlī notions were not fixed dogmas and underwent major developments, in particular in the 4th/10th century, an outline of the major features can nonetheless be helpful when contextualising al-Muʾayyad bi-llāh's critiques. Since the comments of al-Muʾayyad are so brief, it is impossible to draw conclusions about exact sources; however, the following investigation will shed some light on the Zaydī imam's concerns.

2.2 The Negation of God (Through *Taʿṭīl*)

2.2.1 The Ismāʿīlī Concept of the Twofold Negative Theology

The Criticism in the Ithbāt

Before al-Muʾayyad addresses the issue of prophetology, he criticises the Ismāʿīlī notion of God. Although this critique centres more around the question of God's unity, rather than prophecy, it seems justified to consider it in this context, since al-Muʾayyad obviously believed this to be important information about Ismāʿīlī theology in general. He states:

> "They [i.e. the Ismāʿīlīs] deny the creator (*yanfūna al-ṣāniʿ*) [...], because they say: It is not said about God the Exalted [that He is] existent (*mawjūd*) and [it is] not [said, that He is] non-existent (*lā mawjūd*) [either]. [...]
> For their ignorance (*li-jahlihim*) and excessive stupidity (*farṭ ghabāwathihim*) they do not know that the negation of the negation necessitates the affirmation (*nafy al-nafy yaqtaḍī al-ithbāt*) according to the linguists (*ahl al-lisān*).
> Don't you see that they, when they aimed at asserting the affirmation (*inna arādū an yaḥaqqū al-ithbāt*), said: 'nothing else (*lā ghayr*)', and they say: this is the opinion and nothing else and this is Zayd and no one else, and they combine two negations in order to assert the affirmation (*yajmaʿūn bayn al-nafyayn li-taḥqīq al-ithbāt*).
> Then they said, He is not 'non-existent' (*lā mawjūd*) and thus they asserted that He is existent (*mawjūd*). Then they said 'non-existent' and thus they denied what they had just affirmed and they revoked what they had said. And this is nothing of what is unknown. But their aim in this is arriving at denying of God all attributes (*taʿṭīl*) and denying the creator (*nafy al-ṣāniʿ*)."[150]

---

148 al-Sijistānī, *al-Iftikhār*.

149 For an overview, see Walker, *al-Kirmānī*, pp. 126–128; and De Smet, *Quiétude*, pp. 8–15. In particular, in his *Kitāb al-Riyāḍ*, al-Kirmānī tried to reconcile the dispute of his predecessors al-Rāzī and al-Nasafī.

150 *Ithbāt*, *Muqaddima*, p. 2:16–p. 3:3.

The criticism contains two fundamental aspects: (a) the Ismāʿīlī notion of God that is based on a double negation of God's attribute of existence and leads to *taʿṭīl* and – as a consequence – (b) the denial of God, the Creator.

The Reproach of Tashbīh *Towards the Muʿtazila and the Zaydiyya*

The reproach of al-Muʾayyad bi-llāh touches upon the fundamental theological problem that a faithful description of God is always exposed to two opposite risks: On the one hand, it risks committing *tashbīh*, i.e. the description of God in anthropomorphist ways, which violates His total otherness. On the other hand, it risks committing *taʿṭīl*, i.e. denying all attributes of God, including the attribute of "existence", and thus negates His existence. Any theological explanation of *tawḥīd* is fraught with tension between these two extremes. They reflect two major trends in the intellectual history regarding ways of dealing with the description of God. On the one hand, there were the literalists (in Ismāʿīlī terminology *ahl al-ẓāhir*) who affirmed God's attributes as provided in the Qurʾān and the *ḥadīth* in a literal sense, such as God having a hand (as in Q 48: 10) or sitting on a throne (Q 20: 5).[151] On the other hand, there were the rationalists, most notably the Muʿtazilīs, who rejected these teachings and negated all anthropomorphic attributes of God.[152] Through a figurative exegesis of the respective passages in the Qurʾān (i.e. God's hand symbolises his power), Muʿtazilī thinkers aimed at avoiding any tendency to liken God to man. According to this concept called *tanzīh* (transcendentalism), God could not be a body (*jism*) or a form (*ṣūra*), he could not be a thing, not limited, not describable, not situated in a place or a time, and not a being. Instead, the rationalists focused on the concepts behind

---

151 Cf. "Anthropomorphism" (L. Holtzman), *EI3* (accessed 7 September 2013); van Ess, *TG IV*, pp. 373–424.

152 Even further at the margin of the spectrum are representatives of a negative theology, such as Ḍirar b. ʿAmr, who only accept negative and no positive statements about God. The question about God's attributes (*ṣifāt*) engendered a great deal of discussions among various theological and philosophical schools of thought. For an overview, see "Attributes of God" (Cl. Gilliot), *EI3* (accessed 7 September 2013); van Ess, *TG IV*, pp. 424–477; and Richard M. Frank, "The divine attributes according to the teachings of Abū l-Hudhayl al-ʿAllāf", *Le Muséon*, 82 (1969).
Definitions of the divine attributes became a standard component of the argument of *tawḥīd*. See i.e. ʿAbd al-Jabbār, *Kitāb al-Uṣūl al-khamsa*, ed. in: Gimaret, "Les *Uṣūl al-khamsa*", pp. 80–83; Aḥmad b. Abū Hāshim Muḥammad al-Ḥusaynī al-Qazwīnī Mānkdīm Shashdīw, *[Taʿlīq] Sharḥ al-uṣūl al-khamsa* [as a work by ʿAbd al-Jabbār], ed. ʿAbd al-Karīm ʿUthmān, Cairo 1416/1996, pp. 149–298; Abū Ṭālib al-Nāṭiq bi-l-ḥaqq, *Ziyādāt*, pp. 57–69. Al-Muʾayyad bi-llāh discusses the attributes of God in his *Kitāb al-Tabṣira*, pp. 32–55.

these attributes, such as power, life or knowledge, and hoped to safeguard God's absolute otherness in doing so.

From an Ismāʿīlī perspective, both methods (and many others) failed to provide an irrefutable description of God. In his *Kitāb al-Iftikhār,* for example, al-Sijistānī, accuses the *Ḥashwiyya* and the *Mutakallimūn* of failing to grant God absolute transcendence (*tawḥīd*).[153] Whereas, according to him, the *Ḥashwiyya*[154] attribute to God a finite body (*jism maḥdūd*), the *Mutakallimūn* refer to God as a classifiable thing (*shayʾ mawsūm*). In al-Sijistānī's eyes, the *via negationis* applied by the Muʿtazila (*ahl al-ʿadl*) was still incomplete; their concept of *tawḥīd* was not totally free from *tashbīh*. He accuses them, in fact, of being anthropomorphists, since their methodology was based on human perceptions. From his point of view, the descriptions and characteristics the *Mutakallimūn* attributed to God were shared by humans:

> "Whoever worships God through the negation of the attributes (*nafy al-ṣifāt*) falls into hidden anthropomorphism (*al-tashbīh al-khafī*), just as one who worships Him through the affirmation of the attributes (*ithbāt al-ṣifāt*) falls into obvious anthropomorphism (*al-tashbīh al-jalī*)."[155]

Al-Sijistānī does not mention the Zaydiyya. But al-Kirmānī deplored the fact that they followed the Muʿtazila. He accuses the Zaydiyya of misunderstanding *tawḥīd* and al-Muʾayyad bi-llāh personally of "ignoring true *tawḥīd*".[156]

The Ismāʿīlī Solution: Double Negative Theology

According to Ismāʿīlī thinking, only the *ahl al-ḥaqāʾiq*, as the Ismāʿīlīs labelled themselves[157], provide a convincing concept of the transcendence of God that avoids even the trap of hidden anthropomorphism. This is based on a double negative theology:[158] The first step – a full and rigorous denial of all *tashbīh*, as

153 al-Sijistānī, *al-Iftikhār*, pp. 82 f.
154 With this contemptuous term (lit. those who use a "prolix and useless discourse"), he refers to the literalists among the *aṣḥāb al-ḥadīth* who advocate for extreme anthropomorphism (*tashbīh*) or even corporealism (*tajsīm*).
155 al-Sijistānī, *al-Maqālīd*, p. 78. Cf. also al-Sijistānī, *al-Iftikhār*, p. 92.
156 al-Kirmānī, *Tanbīh al-hādī wa l-mustahdī* pp. 130–132; resp. al-Kirmānī, *al-Maṣābīḥ fī ithbāt al-imāma*, p. 87.
157 For example: al-Sijistānī, *al-Iftikhār*, p. 91.
158 Important contributions to the analysis of the texts on twofold negative theology were provided by Ismail K. Poonawala, Paul E. Walker, Farhad Daftary, Wilferd Madelung and Faquir Muḥammad Hunzai. Madelung provides a useful short introduction to some basic theological

applied by the Muʿtazila – must be complemented by a second step: a negation of the first negation. Hence, God must be described as *not* not a thing, *not* not limited, *not* not describable, *not* not situated in a place or time, *not* not a being. In other words, God must not be thought of as having a thingness, attributes, characteristics, limit, place, time, or even a being.[159] Only after this second negation is God regarded as transcending "being" and "non-being" alike. The twofold negation thus renders God beyond existence *and* non-existence, absolutely ineffable and not subject to any predicate.[160]

Refutations of the Double Negative Theology

This twofold negative theology, especially the denial of God as "existent", earned the Ismāʿīlīs the charge of having committed *taʿṭīl* from many sides, including al-Muʾayyad. He argues that, with the double negation, they fail to assert that God is certain ("… *yaqtaḍī al-ithbāt* …"). Muʿtazilī writers, such as Abū l-Qāsim al-Bustī, al-Ḥākim al-Jishumī and Ibn al-Malāḥimī, rendered similar judgements. Al-Bustī discusses the question in detail including a defence of the Muʿtazila against the charge of *tashbīh*.[161] He refutes the Ismāʿīlī critique on the basis of its linguistic incoherence and contradiction to rules set up by the linguists (*ahl al-lugha*), similar to the argument of al-Muʾayyad:

> "They [the Ismāʿīlīs] say: We do not say He [God] is a thing (*shayʾ*) and we do not say that He is not a thing (*lā shayʾ*). In the same way we do not say that He is existent (*mawjūd*) and [we do] not [say that He is] not existent (*laysa bi-mawjūd*). In the same way we do not say that He is knowing (*ʿālim*) and not that He is not knowing (*laysa bi-ʿālim*) and so on for the rest of His attributes (*ṣifātihi*). Because the affirmation (*ithbāt*) of this attribute [equals] likening Him to His creature (*tashbīh lahu bi-khalqihi*), and the negation (*intifāʾ*) of these attributes

---

concepts in his article "Aspects of Ismaili Theology: The Prophetic Chain and the God Beyond Being" (www.iis.ac.uk/SiteAssets/pdf/Ismaili_theology_Madelung.pdf). An earlier version of the article was already published in *Ismaili Contributions to Islamic Culture*, ed. Seyyed Hossein Nasr, Tehran 1977, pp. 53–65. Paul Walker elaborates the problematic consequences of the Ismāʿīlī negative theology for worship: Paul E. Walker, "An Ismāʿīlī answer to the problem of worshiping the unknowable, neoplatonic God", *The American Journal of Arabic Studies*, 2 (1974). In his dissertation Faquir Muḥammad Hunzai presents al-Kirmānī's particular contribution to the concept of *tawḥīd*: Faquir Muhammad Hunzai, *The concept of tawḥīd in the thought of Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī (d. after 411/1021)*, McGuill University, Thesis, Montreal 1986.

159 Cf. al-Sijistānī, *al-Iftikhār*, pp. 84–99; al-Sijistānī, *al-Maqālīd*, pp. 77–98; and al-Kirmānī, *Rāḥat al-ʿaql*, eds. Muḥammad Kāmil Ḥusayn & Muḥammad Muṣṭafā Ḥilmī, Cairo [1952], pp. 37–56.

160 Cf. Hunzai, *The concept of tawḥīd*, pp. 56 f.

161 al-Bustī, *Min Kashf Asrār al-Bāṭiniyya*, pp. 248–259. He refers back to the question once more in the context of the *shahāda*, pp. 329–332.

> in Him [equals] denying of Him all attributes (*taʿṭīl*). Therefore we must not say this and not that."[162]

Al-Bustī argues that the Ismāʿīlīs contradict themselves with their double statements. A choice between *taʿṭīl* and *tashbīh* is inevitable; otherwise they would leave the realm of reason ("… *kharajū ʿan qismat al-ʿaql*"). Al-Jishumī similarly discredits the Ismāʿīlī double definition of God as neither '*mawjūd*' (corresponding to *tashbīh*) nor '*lā mawjūd*' (corresponding to *taʿṭīl*) as nonsense (*fāsid*). Like al-Muʾayyad, al-Jishumī concludes from their double negation the denial of the creator (*nafy al-ṣāniʿ*).[163] A similar reproach is repeated by Ibn al-Malāḥimī who criticises the double negation as irrational ("*wa-dhālika lā yaʿqul aṣlan*") and explains that it does not prevent the risks of *tashbīh* and *taʿṭīl*.[164]

Al-Sijistānī was much concerned about this charge.[165] In his *Kitāb al-Iftikhār*, he forcefully claims that in fact the concept of a double negative theology escapes both *tashbīh* and *taʿṭīl*:

> "There does not exist a *tanzīh* more brilliant and more splendid than that by which we establish the absolute transcendence (*nazzahnā bihi*) of our Creator (*mubdiʿ*) through the use of these phrases in which two negatives (*al-nafyān*) apply to [the thing denied]: a negative and a negative of a negative (*nafyun wa-nafyu nafyin*)."[166]

Al-Kirmānī, too, endeavours to defend his group against the charge of having committed *taʿṭīl* in his *Kitāb Rāḥat al-ʿaql*, when he explains that God is exalted above the two opposites of negation and affirmation.[167]

162 al-Bustī, *Min Kashf Asrār al-Bāṭiniyya*, pp. 254: 8 – 255: 2.
163 al-Ḥākim al-Jishumī, *Sharḥ ʿUyūn al-masāʾil*, f. 36b. Cf. similarly al-Daylamī, *Qawāʿid*, pp. 72 f.
164 Ibn al-Malāḥimī, *Tuḥfat al-mutakallimīn*, pp. 211–213; and *al-Muʿtamad*, pp. 800–804. "They [the Ismāʿīlīs] say: [God] has no name and no attribute. […] Do not say about Him that He is existent (*mawjūd*) and [do] not [say that] He is not existent (*lā mawjūd*) and not eternal and not *not* eternal, and not a god and not *not* a god, so on with all his attributes." (p. 800: 10 f.) Ibn al-Malāḥimī attributes his description to the book of Ibn Rizām. Compared to the other citations from Ibn Rizām, that do not contain such information on the double negative theology, it rather seems that Ibn al-Malāḥimī received this information from other sources.
165 al-Sijistānī, *al-Iftikhār*, p. 81–99. Cf. also Hunzai, *The concept of tawḥīd*, p. 70; and Walker, "An Ismāʿīlī answer", p. 17.
166 al-Sijistānī, *al-Iftikhār*, p. 88.
167 al-Kirmānī, *Rāḥat al-ʿaql*: *al-sūr al-thānī*, *al-mashraʿ al-awwal* on the falsity of God's being non-existent (*lays*) (pp. 37–38) and *al-mashraʿ al-thānī* on the falsity of God's being existent (*ays*) (pp. 39–41).

Assessment of al-Muʾayyad bi-llāh's Criticism

In light of these reflections, al-Muʾayyad's critique becomes clearer. Like his colleagues, he accuses the Ismāʿīliyya of committing *taʿṭīl*, and thus leading to the denial of God's existence. He criticises this argument contrary to the rules of the linguists and, by extension, the rules of logic. In fact, the Ismāʿīlī view is a result of the deep conviction that true knowledge of God ultimately cannot be acquired via the senses or rational thinking. All concepts, notions, definitions and names, either in the form of language or thought, are considered defective and insufficient. From an Ismāʿīlī point of view, an understanding of God's true identity transcends the realm of human reasoning.[168] This may be seen as a fundamental attack against a description of God based on rational arguments, which al-Muʾayyad represents.

His conclusion that the concept of twofold negation implies the denial of God is not part of Ismāʿīlī teaching, but appears to be a polemical sharpening of al-Muʾayyad bi-llāh (and al-Jishumī).[169]

2.3 The Negation of Prophecy (Through *Taʾyīd*) and the Negation of the Law (Through *Taʾwīl*)

2.3.1 The Ismāʿīlī Concept of Revelation

***The Criticism in the* Ithbāt**

The next criticism of al-Muʾayyad bi-llāh targets the notion of prophecy:

> "[...] I saw the scum of the heretics and their mob working hard in order to introduce doubt into the miracles of our Prophet (*li-idkhāl al-shubah fī muʿjizāt nabiyyunā*), God bless him and grant him peace."[170]
> "They deny all prophecies (*yankurūna al-nubuwwāt ajmaʿ*) [...]."[171]

168 Al-Sijistānī (*al-Maqālīd*, p. 80 f.), i.e. explains that the statements "God is not describable" and "God is *not* not describable" are not mutually contradictory, because God transcends these categories. Cf. Walker, "An Ismāʿīlī answer", p. 16; and Faquir Muhammad Hunzai, "The Concept of Knowledge According to al-Kirmānī", in: Todd Lawson (Ed.), *Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought. Essays in Honour of Hermann Landolt*, London 2005, pp. 133–135.

169 This charge against the Ismāʿīlīs (most often presented without its theological justification) is also present in the heresiographical literature, i.e. al-Baghdādī, *Al-Farq bayna l-firaq*, p. 290; and al-Daylamī, *Qawāʿid*, p. 72 f., 79.

170 *Ithbāt*, *Muqaddima*, p. 1: 19 ff.

171 *Ithbāt*, *Muqaddima*, p. 2: 16.

> "They say that Muḥammad, God bless him and grant him peace, had only a [divine] inspiration (*al-taʾyīd*) and no equivalent to revelation (*al-waḥy*), mission (*al-irsāl*) and the descending of Gabriel (*nuzūl Jibrīl*), God grant him peace. And with 'the inspiration' (*al-taʾyīd*) they point to the superiority (*al-maziyya*) that is reached by any poet, doctor, jurist, theologian or astrologer who stands out in his profession."[172]

In these few lines al-Muʾayyad expresses his fundamental criticism of the Ismāʿīlī notion of prophecy. He accuses the Ismāʿīlīs of the negation of prophethood in general and of the prophetic office of Muḥammad in particular. According to his description, Muḥammad is devaluated from a real prophet who received a true revelation from God to an outstanding character, in the sense of having a particular gift or talent, comparable to the talent of an excellent poet or doctor. Moreover, al-Muʾayyad deplores the Ismāʿīlīs' doubt of Muḥammad's miracles.

The Ismāʿīlī Concept of Revelation

In order to place al-Muʾayyad's reproach of the misunderstanding of the Prophet in the proper context, it is helpful to examine the role of prophets in the Ismāʿīlī concept of revelation. Revelation is closely linked to the cosmological system. It is beyond the scope of this work to present a precise picture of Ismāʿīlī cosmology, which underwent major transformations, especially in the 4th/10th century. Al-Nasafī, al-Rāzī, and al-Sijistānī developed a cosmological concept that was strongly influenced by Neoplatonic philosophy. Al-Kirmānī subjected this concept to a general revision, referring to the reflections of al-Fārābī, who relied more on Aristotelian ideas. The differences between their models are secondary for the purpose of this analysis; a brief outline will have to suffice.[173]

What they all have in common is the idea of a spiritual and a material world. The spiritual world functions as an intermediary between the unknowable God and the material world. God created the spiritual world *ex nihilo*. Through an act of creation (*ibdāʿ*) the First Intellect came into being, also described as "the preceder" (*al-sābiq*), from which the Second Intellect or "the follower" (*al-tālī*) emanated (*inbaʿatha*). The perception of this pair of First and Second Intellects[174] is one of the reasons why Ismāʿīlīs have been accused by their critics of having

---

172 *Ithbāt*, *Muqaddima*, p. 3: 4–7.

173 For an introduction to the different cosmological concepts, see "Cosmogony and Cosmology vi. In Ismaʿilism" (W. Madelung), *EIr* (accessed 15 August 2013); De Smet, *Quiétude*, pp. 197–309; Walker, *al-Sijistānī*, pp. 92–94; Walker, *al-Kirmānī*, pp. 89–103; and Hunzai, *The concept of tawḥīd*, pp. 47 ff.

174 In addition to *al-sābiq* and *al-tālī*, the pairs *ʿaql – nafs*, *kūni – qadar, lawḥ – qamar* were used in the Ismāʿīlī tradition. Cf. Walker, *al-Sijistānī*, p. 39.

hailed from dualist religions.[175] After the origination of the First and the Second Intellect a complex process of emanation follows bringing about nature and the physical world, including all earthly beings: plants, animals and humans. Humans have a rational soul (*nāṭiqa*), which enables them to seek knowledge from the spiritual world.

Spiritual knowledge is ultimately provided only by the First Intellect, resulting from its exclusive access to the unknowable God. This knowledge is not provided immediately. Only the prophets enter the realm of the First Intellect and receive knowledge from it. The Intellect bestows upon the prophets what Ismāʿīlīs call *al-taʾyīd*, understood as "divine support", "inspiration" or "spiritual infusion". Al-Sijistānī explains: "He [the prophet] is the pure man inspired with the holy spirit [i.e. the Intellect] (*wa-huwa al-insān al-ṣāfī al-muʾayyad bi-rūh al-qudus*)."[176] In other words, prophets with *taʾyīd* are particularly gifted with intellectual faculties and talents that allow them privileged access to the Intellect and thus to divine knowledge in its pure spiritual form.

Assessment of al-Muʾayyad bi-llāh's Criticism

Against the backdrop of this perception, some criticisms of al-Muʾayyad bi-llāh make more sense. When he explains that, according to Ismāʿīlī teaching, Muḥammad did not receive a revelation (*waḥy*) or a message sent down to him from God, he is seemingly targeting the Ismāʿīlī notion of "inspiration", which was under-

---

175 Although Abū l-Qāsim al-Bustī (*Min Kashf Asrār al-Bāṭiniyya*, pp. 192–197) describes their cosmological system of the creation of the world based on authentic texts and explains the relationship between the creator (*al-bāriʾ*) and the first two principles, the Intellect and the Soul (*al-ʿaql wa-l-nafs*), elsewhere (p. 309) he traces the origins of the Ismāʿīliyya back to a combination of Dualism, Zoroastrianism, Philosophy and Islam.
Al-Jishumī similarly correctly describes the Ismāʿīlī notion of the First and the Second intellect (*al-awwal wa-l-thānī*: *Sharḥ ʿUyūn al-masāʾil*, f. 33a, resp. *al-sābiq wa-l-tālī*, ff. 36a f.), and is aware of the various terms in use. Nonetheless he traces Ismāʿīlī origins back to the Dualists and the Zoroastrians and their teachings of the eternity of the world (*qidam al-ʿālam*) as well as the negation of the creator (*nafy al-ṣāniʿ*) (f. 36b).
The same applies to Ibn al-Malāḥimī (*Tuḥfat al-mutakallimīn*, pp. 211 f.), who – although he describes the emanating process of creation quite faithfully and uses the correct terms of *al-sābiq* and *al-tālī* (as well as *al-ʿaql wa-l-nafs* and *al-lawḥ wa-l-qalam*) – links them to the notions of *al-nūr* and *al-ẓulma* and thus also constructs an identity of the Ismāʿīlīs with the Dualists and their teachings of two Gods. See also his description in *al-Muʿtamad*, pp. 799–805.
176 al-Sijistānī, *Ithbāt al-nubūʾāt*, p. 119. The idea is based on Qurʾānic terminology, where the prophets (in this case Jesus) become "inspired with the holy spirit": Q 2: 87, 253 (*wa-ayyadnāhu bi-rūḥ al-qudus*), and 5: 110 (*ayyadtuka bi-ruḥ al-qudus*). Cf. Walker, *al-Sijistānī*, pp. 38 f.

stood as the result of a system of emanation through several levels or intermediaries. According to this idea, the prophets only possess divine inspiration (*taʾyīd*) due to their access to the First Intellect, which al-Muʾayyad equates with the mere superiority of any gifted scientist.

In fact, Ismāʿīlī thinkers, such as al-Sijistānī, denounce the conventional Islamic teaching of the revelation in terms of an angel descending from heaven and delivering the message through a voice heard by the prophet.[177] Al-Sijistānī states that the site of the revelation is the heart of the prophet, in which he receives inspiration directly from the Intellect. Subsequently the prophet translates this knowledge into scripture composed in a language that is understandable by the people of his time.[178] This concept is indeed different from the traditional Islamic concept of revelation (*waḥy*), to which al-Muʾayyad refers. Since his explanations are very short, it is not clear how much the Zaydī imam really knew about Ismāʿīlī cosmology and revelation. But at least he seems to have had a clear perception of the fundamental differences compared to his own theological concepts. And he appears to be just when he criticises that the Ismāʿīlī concept of revelation lacks the perception of God sending the angel Gabriel with His message down to the people ("*irsāl*", "*nuzūl*").

In the Ismāʿīlī system of knowledge, *taʾyīd* is inexhaustible and, in general, accessible to everybody, but "the ease of entry into the realm of the Intellect depends on the innate disposition and temperament"[179] that is only awarded to the prophets. Al-Sijistānī draws a distinction between a prophet inspired by revelation (*al-muʾayyad*) and a learned man (*ʿālim*) and explains that the former receives knowledge in a purely spiritual form, whereas the latter depends on its sensible representation.[180] In other words, only the prophets receive the benefits of knowledge in a pure, unbiased way that is impossible to reach even for philosophers and other educated men. The latter are limited to indirect acquisition of knowledge through sensory experience and reflection. Thus, with regard to al-Muʾayyad's statement that prophets are on an equal level as scientists in Ismāʿīlī teaching, he seems to be either mistaken or intentionally polemical.

177 al-Sijistānī, *al-Iftikhār*, pp. 138–141.
178 al-Sijistānī, *Ithbāt al-nubūʾāt*, pp. 147 f.
179 Walker, *al-Sijistānī*, p. 38.
180 al-Sijistānī, *Ithbāt al-nubūʾāt*, pp. 147–148, 170 f.; cf. also al-Kirmānī, *Rāḥat al-ʿaql*, pp. 400 ff.

Other Refutations

Other refuters of Ismāʿīlism were likewise concerned with this problem. Al-Jishumī takes up the subject, albeit in less detail.[181] Like al-Muʾayyad, he criticises the Ismāʿīliyya's denial of the revelation (*al-waḥy*) and the descent of an angel (*nuzūl al-malak*). Al-Bustī dedicates himself to the issue in more detail and raises the question of how God preached to the prophets (*kayfa khāṭabahum Allāh*) and how *waḥy* really worked.[182] He describes the traditional perception of *waḥy* as follows: God sends an angel – in the case of Muḥammad this is Gabriel – with His message to the prophet who listens to His speech (*khiṭābihi*). In addition, God bestows a miracle upon the prophet that allows people to recognise him as truthful (*ṣādiq*) and his message as a true divine message. Al-Bustī contrasts this perception to the teachings of the Ismāʿīliyya, which is based on a process that emanates from God (*al-mubdiʿ*) to the First (*al-sābiq, al-ʿaql*) and the Second Intellect (*al-tālī, al-nafs*) and passes in several circles (*dāʾirāt*)[183] to the level of the prophets (*al-nāṭiqa*). Subsequently, the revelation or rather the "transfer of knowledge" (*waḥy*) from the spiritual world to the prophet occurs in three different states (*ḥālāt*) of the soul of the prophet. These correspond to angelical beings mentioned in the Qurʾān, namely *al-jadd* (Isrāfīl), *al-fatḥ* (Mikāʾīl) and *al-khayāl* (Gibrāʾīl). In the last state of *al-khayāl* (lit. "imagination"), the prophets are inspired (*tuʾaddī bihi*) with divine knowledge (*ʿulūm al-ilāhiyya*).[184] Al-Bustī clearly discredits the Ismāʿīlī teaching by tracing it back to a report of a single person (*akhbār al-āḥād*), and concludes that it is an "obvious unbelief (*al-kufr al-ẓāhir*)".

A Consequence: The Denial of Miracles

The Ismāʿīlī concept of *waḥy*/*taʾyīd* causes another serious problem, which al-Muʾayyad bi-llāh as well as al-Bustī and al-Jishumī allude to, namely the denial

181 al-Jishumī, *Sharḥ ʿUyūn al-masāʾil*, f. 37a. Cf. similarly al-Baghdādī, *Al-Farq bayna l-firaq*, p. 290.

182 al-Bustī, *Min Kashf Asrār al-Bāṭiniyya*, pp. 264–272.

183 For the inspiration process in different circles cf. al-Sijistānī, *Ithbāt al-nubūʾāt*, pp. 149–153. Al-Sijistānī describes that the prophet receives the spiritual subtleties directly through inspiration from the First Intellect. The tonal and written form of the law, in which he needs to convey this knowledge subsequently to the people, are provided by the Second Intellect and its emanating circles (*dawāʾir*).

184 On the three states, see also al-Sijistānī, *al-Iftikhār*, pp. 116–122. Al-Bustī (*Min Kashf Asrār al-Bāṭiniyya*, p. 214, 313) also uses the term of divine inspiration (*taʾyīd al-ilāhiyya*) with regards to the knowledge of the imam Muḥammad b. Ismāʿīl.

of miracles.[185] According to widespread belief, God furnished the prophet with a miracle as a sign of his authenticity. It is the decisive and unique instrument for distinguishing between a prophet and a liar.[186] According to the standard definition, as developed by the theologians[187], a miracle (*muʿjiza*) must at least meet the following conditions: (1) It has to interrupt the customary course of events (*naqd al-ʿāda*), and (2) humans must be unable to produce such a miracle. These conditions are regarded to be necessary so that the existence of a miracle can only be considered possible through divine intervention.[188] The witnesses of miracles must be able to rely on their senses in order to judge whether this event really interrupted the course of events and to determine empirically whether humans could have performed it.

The Ismāʿīlī perception of *taʾyīd* questions this concept, because it furnishes the prophets with knowledge that transcends sensory perception. The prophets understand the supernatural reality of all things ("*ṭabāʾiʿ al-ashyāʾi wa-khaṣāʾiṣihā*").[189] Therefore, al-Bustī – following the Ismāʿīlī perception – criticises miracles as baseless, because everything can be explained by the natural (*ṭabāʾiʿ*) and astrological (*aflāk*) connections that are within the prophets' realm of knowledge.[190] We can add that this knowledge, by its very definition, exceeds the natural laws that are valid in the material world. As a consequence, the inspiration of the prophets with knowledge from the spiritual world of the Intellect undermines the concept of a miracle as a rational proof of prophecy. Following this notion, miraculous events can be simply explained by the supra-rational knowledge of the prophets and are thus no longer signs exclusively provided by God as evidence for everybody to examine. Al-Bustī concludes that in this case it

---

185 *Ithbāt*, *Muqaddima*, p. 1: 19 ff.; al-Bustī, *Min Kashf Asrār al-Bāṭiniyya*, pp. 251 f., 353 ff.; al-Jishumī, *Sharḥ ʿUyūn al-masāʾil*, f. 37a. Similarly also al-Daylamī, *Qawāʿid*, pp. 35, 74 f.

186 This distinction between a true and a false prophet, including the debate about the distinction between miracles and tricks was a central concern of rational theologians. Cf. below, pp. 125 f.

187 Cf. for example ʿAbd al-Jabbār, *Al-Mughnī fī abwāb al-tawḥīd wa-l-ʿadl*, eds. Maḥmūd al-Khuḍayrī & Maḥmūd Muḥammad Qāsim, vol. XV: *al-Tanabbuʾāt wa-l-muʿjizāt*, Cairo 1965, pp. 197–203; and Mānkdīm, *Taʿlīq*, pp. 569–572.

188 The conditions mentioned are the minimum requirement. Often the definitions of miracles include more details, such as that the miracle follows a proclamation (*daʿwa*) and a challange (*taḥaddī*) by the prophet who wants to prove his sincerity.

189 Cf. al-Sijistānī, *Ithbāt al-nubūʾāt*, p. 152.

190 al-Bustī, *Min Kashf Asrār al-Bāṭiniyya*, p. 352. As a negative example, al-Bustī cites the magnetic stone (*ḥajar al-maghnāṭīs*), which in this case can not be distinguished from a true miracle anymore.

is no longer possible to distinguish between a true miracle and a simple trick.[191] As a consequence, he discredits the Ismāʿīlī teachings as totally false and based on irrationalities ("*awḍaḥ fī l-fāsid* ..., *yanbanī ʿalā ashiyāʾ ghayr maʿqūla*").[192] Although al-Muʾayyad is much less explicit, it seems plausible that he had a similar understanding.

2.3.2 The Ismāʿīlī Concept of Prophets (*Nuṭaqāʾ*) and the Sacred Law (*Sharīʿa*)

The Criticism in the Ithbāt

The reproach of denying prophecy is followed by the reproach of manipulating the law:

> "[They relate] to the esoteric meaning (*al-bāṭin*) and they [wrongly] believe that beyond what Muslims have at their disposal of rational proofs (*ḥujaj al-ʿuqūl*), the Qurʾān (*al-kitāb*) and the sayings and doings [of the Prophet] (*al-sunna*) there is a truth (*ḥaqīqa*), which they know and acquire, and it [i.e. this truth] is kept secret (*makhtūma*) [from all] but those who swear allegiance and promise their faithfulness (*al-ʿuhūd wa-l-mawāthīq*).
> But when I uncovered it [i.e. their truth], I found infamies (*makhāzī*), which appeared clearly in their writings [...]: they led [the initiated] among them to the perpetration of atrocities (*irtikāb al-fawāḥish*) and allowed them the embracement of injustice (*taṭawwuq al-maẓālim*) and they allowed them the drinking of alcoholic beverages (*shurb al-khumūr*) and the omission of the prayers (*tark al-ṣalawāt*) and the prohibition of the almsgiving (*manʿ al-zakāt*) [...]."[193]
> "And they name the laws (*al-sharāʾiʿ*) *nawāmīs* and they attain their denial and abolishment (*jaḥdihi wa-ibṭālihi*) by claiming that everything has an inner meaning (*bāṭin*) and the suspension of the obligation of fulfilling (*suqūṭ wujūb al-ʿamal bihi*) is known."[194]

The passages contain various critiques. In summary, al-Muʾayyad bi-llāh first blames the Ismāʿīliyya for their abolishment of the divine laws through esoteric exegesis. He does not use the expression "*taʾwīl*", but refers several times to the "*bāṭin*", the esoteric meaning behind the letter of the religious commandments (found in the Qurʾān and the *sunna*). Second, he criticises the limitation of religious instruction to initiated persons.

---

191 Al-Bustī (*Min Kashf Asrār al-Bāṭiniyya*, pp. 352 f.) refers in this question to his antecedents ("*shuyūkhunā*"), who have, according to him, sufficiently dealt with the subject.

192 al-Bustī, *Min Kashf Asrār al-Bāṭiniyya*, p. 352.

193 *Ithbāt*, *Muqaddima*, p. 2: 9–15.

194 *Ithbāt*, *Muqaddima*, p. 3: 7–8.

The Ismāʿīlī Concept of Prophets (*Nuṭaqāʾ*) and the Sacred Law (*Sharīʿa*)

According to Ismāʿīlī theology, the prophets have a second function. They not only receive divine knowledge, but they also have to pass it on to the people.[195] The Ismāʿīlī term for a prophet is *nāṭiq* (pl. *nuṭaqāʾ*), literally "one who speaks or enunciates". Leading up to the time of al-Muʾayyad, there were six "speaking-prophets", namely Adam, Noah, Abraham, Moses, Jesus and Muḥammad, who "enunciated" some of their divine knowledge. To enable ordinary people to absorb this knowledge, the *nuṭaqāʾ* translated it into a written law (*sharīʿa*). These laws communicated by the prophets differed from each other. Each of the *nuṭaqāʾ* (except Adam) revoked the *sharīʿa* of the previous *nāṭiq* and replaced it with a new, improved religious law.[196] Since humanity is constantly developing spiritually, the law must be updated according to the intellectual level of the community being addressed. At the time of al-Muʾayyad bi-llāh, the last law that had been revealed was the Qurʾān, which was brought by Muḥammad.

To fill the gap between two *nuṭaqāʾ*, a series of imams (also referred to as the *awṣiyāʾ*) is responsible for guiding mankind. In the period of Muḥammad, these were ʿAlī, al-Ḥasan, al-Ḥusayn, ʿAlī Zayn al-ʿAbidīn, Muḥammad al-Bāqir, Jaʿfar al-Ṣādiq, Ismāʿīl b. Jaʿfar and Muḥammad b. Ismāʿīl.[197] These imams participate in the enunciating process and receive divine guidance and additional, superior knowledge. This knowledge allows them to comprehend the esoteric (*bāṭin*) meaning of the exoteric (*ẓāhir*) law as preached by Muḥammad. While the

---

195 Al-Daylamī therefore criticises that according to Ismāʿīlī teaching the Scriptures, including the Qurʾān are not the word of God (*kalām Allāh*), but the word of the Prophets (*kalām al-anbiyāʾ*). (al-Daylamī, *Qawāʿid*, pp. 36, 74 f.).

196 See, i.e. al-Sijistānī, *Ithbāt al-nubūʾāt*, pp. 71, 161–164; al-Sijistānī, *al-Iftikhār*, pp. 142–150; and Abū Ḥātim al-Rāzī, *Kitāb al-Iṣlāḥ*, pp. 63 passim. Cf. Halm, *Kosmologie und Heilslehre*, pp. 18–37; Walker, *al-Sijistānī*, pp. 45–52; and Nomoto's introduction to Abū Ḥātim al-Rāzī, *Kitāb al-Iṣlāḥ*, pp. 13–22. Discussions about the definition, function and hierarchical position of some of these speaking-prophets shaped the inner-Ismāʿīlī debate. In particular the role of Adam – whether he brought a *sharīʿa* or not – was much debated between al-Nasafī, al-Rāzī and al-Sijistānī.

197 The way of transfer of religious knowledge in the emanation process is somewhat more complex: Each *nāṭiq* is followed by an *asās* ("foundation") or *ṣāmit* ("one who remains silent"), who teaches the *bāṭin* of the religious law through *taʾwīl*. The six *usūs* are Shīth, Sām, Ismāʿīl, Isḥāq, Hārūn, and Shamʿūn al-Ṣafāʾ. Each *asās* is followed by a series of seven imams. The last one of a series rises in rank and becomes the *nāṭiq* of the following era. Cf. Hunzai, "The Concept of Knowledge According to al-Kirmānī", p. 139; and Walker, *al-Sijistānī*, pp. 71 ff.
Al-Jishumī also describes these ranks, but his list of *usūs* differs from the one of al-Sijistānī. (Al-Jishumī, *Sharḥ ʿUyūn al-masāʾil*, ff. 37a–37b).

apparent aspect of the law changes from one prophet to the other, the *bāṭin*, i.e. its hidden truths (*ḥaqāʾiq*), are invariable.

Assessment of al-Muʾayyad bi-llāh's Criticism and Other Refutations

In fact, the concept of *bāṭinī* meanings hidden behind *ẓāhirī* expressions familiar only to the imams was one of the main points of attack of anti-Ismāʿīlī propaganda. The pejorative name *al-Bāṭiniyya* given to Ismāʿīlīs by their enemies underlines this. Al-Muʾayyad bi-llāh sharply criticises the concept of the *bāṭin* and points to several severe consequences:

(1) First of all, the focus on the inner meaning of the law leads, according to him, to the abolishment of the duty of religious works[198] and to the permission of unlawful deeds, of which he mentions a few particularly heretical examples.[199] In a passage preserved in the *Risālat al-Kāfiya* by al-Kirmānī, al-Muʾayyad expresses himself in a similar way on this issue.[200] He accuses the Ismāʿīliyya of being heretics (*mulḥida*), enemies of the prophet and his family (*li-rasūlihi ṣallā Allāh ʿalayhi wa-ālihi wa-li-ahli baytihi aʿdāʾ*), and posits that their teachings are "totally outside of Islam" (*khārij min jumlat al-islam*).[201] His disastrous judgement is based on the Ismāʿīlī denial that Muḥammad proclaimed only the external form (*al-ẓawāhir*) of the law. That this teaching represents "unbelief" is, according to al-Muʾayyad, compulsory knowledge ("*qad ʿalama ḍarūratan* …") and common sense among all Muslim scholars.[202] Furthermore, al-Muʾayyad discredits the Ismāʿīlīs' call for a complete nullification of the revealed laws (*ibṭāl al-sharāʾiʿ*),

---

198 Al-Kirmānī defends himself against this charge in the *Kāfiya* (p. 165: 9 ff.) with reference to his *Kitāb Tanbīh al-hādī wa-l-mustahdī* (ch. 24 on the Zaydiyya, p. 205), which contains a description of the benefit of the religious deeds (*ʿamal*) for the soul. Al-Krimānī furthermore refers to five works of the Fāṭimid al-Qāḍī al-Nuʿmān b. Muḥammad b. Ḥayyūn (d. 363/974), namely *Kitāb al-daʿāʾim*, *Kitāb al-Īḍāḥ, Mukhtaṣar al-Āthār, al-Iqtiṣār, Sharḥ al-akhbār wa-l-riwāyāt*, which contradict the charge by al-Muʾayyad bi-llāh and asks for the latter's evidence.

199 The reproach of abolishing the law is a very common theme in the refutation literature, as demonstrated above, ch. IV.1.

200 al-Kirmānī, *Kāfiya*, p. 150: 1–4. Preceding al-Muʾayyad bi-llāh's reply, the following question was addressed to him: "What does the *imām* [i.e. al-Muʾayyad bi-llāh] say about those who believe that every prescribed observance of religion (*ẓāhir min hadhihi al-farāʾiḍ*) […], such as *ṣalāt*, *zakāt*, *ṣawm*, *ḥajj*, [etc.] has a hidden meaning (*bāṭin*) […], and that these observances (*al-ẓawāhir*) are not complete unless one knows these hidden meanings (*al-bawāṭin*)?"

201 al-Kirmānī, *Kāfiya*, p. 150. Cf. the same reproach made by ʿAbd al-Jabbār, *Tathbīt*, vol. 1, p. 118.

202 al-Kirmānī, *Kāfiya*, p. 150.

the alteration of the religious commandments (*taghyīr al-aḥkām*) and various other heretical teachings.[203]

Al-Bustī's accusations resemble those of al-Muʾayyad bi-llāh, when he criticises the abolishment of laws (*ibṭāl al-sharāʾiʿ*) and the negation of religious duties (*nafy … al-ʿibādāt*).[204] Furthermore, he refutes the claim that Muḥammad himself practiced *taʾwīl* and explains – on the basis of several, in his eyes, false interpretations of Qurʾānic verses – that such a "disguise" of God's will (*al-taqiyya fī murādihi*) and concealment would have been counterproductive, since the Prophet brought the message "for our [i.e. the humans'] benefit (*li-maṣāliḥinā*)".[205] Al-Jishumī[206] likewise refers to the teachings of the *bāṭin* considered by Ismāʿīlīs as the "truth of the laws (*ḥaqīqat al-sharāʾiʿ*)", beyond what the *ahl al-ẓāhir* know about it. On the basis of several examples of false interpretation, he dismisses their teachings.

(2) The second criticism addressed by al-Muʾayyad bi-llāh alludes to the mode of religious instruction in the Ismāʿīlī community. Indeed, the Ismāʿīlī imams revealed their esoteric knowledge only to selected members of the group, who were instructed in a hierarchical system of different ranks and functions.[207] What al-Muʾayyad explicitly attacks is the restricted transmission of the religious knowledge of the imam to initiated persons within the Ismāʿīlī community, namely those who are bound to it by contract and alliance (*al-ʿuḥūd wa-l-mawāthīq*) and passed through a seven-stage initiation (*al-balāgh al-sābiʿ*).[208] As we have seen in the preceding chapter, the term *al-balāgh* refers to initiating steps, which gradually introduce the neophyte to the secret teachings of the Ismāʿīlī community. Al-Muʾayyad states that, in Ismāʿīlī terminology, the law is called *nāmūs* (pl. *nawāmīs*), also meaning "the confidant". *Nāmūs* is indeed an

---

203 These alleged teachings include the eternity of the world (*qidam al-ʿālam*), that Adam was not the first man, the negation of the angels (*nafy al-malāʾika*), the mission of the prophets (*nafy al-biʿtha*), and the spirits (*nafyahum al-jinn*), as well as that all animated beings possess a reality different from what we can perceive (*jamīʿ al-ḥayawān huwa ghayr mā nushāhiduhu*). (al-Kirmānī, *Kāfiya*, p. 150).

204 al-Bustī, *Min Kashf Asrār al-Bāṭiniyya*, p. 262. Cf. similarly ʿAbd al-Jabbār, *Tathbīt*, vol. 1, p. 108; vol. 2, p. 379.

205 al-Bustī, *Min Kashf Asrār al-Bāṭiniyya*, p. 317: 7–8. Cf. also al-Daylamī, *Qawāʿid*, pp. 35, 74 f.

206 al-Ḥākim al-Jishumī, *Sharḥ ʿUyūn al-masāʾil*, f. 37b.

207 Cf. Walker, *al-Kirmānī*, pp. 113 f.

208 The critique of limited access to knowledge is similarly mentioned in the *Kāfiya*, p. 150: 13 and p. 163: 12. Cf. similarly al-Daylamī, *Qawāʿid*, pp. 85 f.

authentic Ismāʿīlī term.[209] Although it was polemically distorted, the concept had a concrete background in Ismāʿīlī practices.[210]

Conclusion: Challenge to Rational Proofs and Iʿjāz al-Qurʾān

A fundamental problem emerges from the concept of *bāṭin* and the consequences mentioned. Al-Muʾayyad bi-llāh only insinuates this, but we can attempt to make sense of his allusions: The secret and limited transmission of esoteric knowledge to initiated persons prohibits an open debate among scholars that is based on universally valid criteria for rational reflection. Al-Muʾayyad states that the *bāṭin* exceeds the rational proofs (*ḥujaj al-ʿuqūl*) that Muslims have at their disposal.[211] Ibn al-Malāḥimī similarly discredits the doctrine of the *bāṭin* and its revelation to the imams through inspiration (*ilhām*) as lacking proof ("*lā dalīl ʿalayhi*"). He underlines that the Ismāʿīlīs only use it tactically in order to cause confusion and deception.[212]

In order to clarify this issue, it is important to know what was understood by *bāṭinī* knowledge from an Ismāʿīlī perspective. In his *al-Risālat al-Kāfiya*, al-Kirmānī explains his understanding of the concepts of *ẓāhir* and *bāṭin*.[213] According to him, the *ẓāhir* refers to immediate perception through sense experience ("*maḥsūs … yudrak bi-l-ḥawās*"). It includes acts prescribed by religious law (*al-ʿamāl al-mafrūḍa fī l-sharʿ*), such as the profession of faith (*al-shahādatayn*), prayer (*al-ṣalāt*), almsgiving (*al-zakāt*), fasting (*al-ṣawm*), pilgrimage (*al-ḥijja*) and excerting all effort for religion (*al-jihād*). In contrast, the *bāṭin* comprises knowledge acquired through ideas (*maʿlūm bi-l-khawāṭir*), imagination (*al-awhām*), the souls (*al-anfus*) and the intellects (*al-ʿuqūl*). It includes the knowledge of all abstract matters, such as the unity of God (*al-tawḥid*), his message (*al-risāla*) or the reason beyond the outward forms of devotion. The

---

209 See, i.e. al-Sijistānī, *Ithbāt al-nubūʾāt*, pp. 175, 177.

210 A second negative consequence of the concept of *taʾwīl* is the great importance of the imam. The imam is the authoritative interpreter of the revelation and the repository of true knowledge. He plays a superior role. While the *nāṭiq* is placed only in the realm of *ẓāhir*, the imam is responsible for the *bāṭin*, the true inner meaning of the divine message. It is not the prophet and his revealed law that leads the believers. Al-Muʾayyad bi-llāh is not explicit on this point. Only al-Bustī (*Kashf Asrār al-Bāṭiniyya*, p. 359) mentions the problematic and criticises the glorification of the imam compared to the prophet. In this direction cf. also al-Daylamī, *Qawāʿid*, pp. 38.

211 *Ithbāt*, *Muqaddima*, p. 2: 10.

212 Ibn al-Malāḥimī, *Tuḥfat al-mutakallimīn*, p. 209 f.; and *al-Muʿtamad*, p. 803.

213 al-Kirmānī, *Kāfiya*, pp. 151–166, where he refers the reader to his *al-Maṣābīḥ fī ithbāt al-imāma*. Cf. al-Kirmānī, *al-Maṣābīḥ*, pp. 28–32.

bāṭin is beyond the ascertainment by physical perception through the senses.[214] From this definition, al-Kirmānī concludes the necessity of esoteric interpretation ("*al-taʾwīl wājib*"). He underpins his argument with references to the Qurʾān and a *ḥadīth*, which is supposed to show that Muḥammad himself called for *taʾwīl*.[215] Al-Kirmānī furthermore concludes that the two aspects of knowledge cannot be understood by everybody in the same way. While the religious commandments found in the Scripture can be conceived by everybody of sound senses (*ḥiss ṣaḥīḥ*) in equal measure, the understanding of the meanings behind them requires instruction and learning and differs from one group to the other according to their respective level of knowledge acquisition (*ʿalā ḥasab al-iktisāb*).[216] Al-Kirmānī therefore defends the practice by which the *bāṭin* was revealed only to the initiated, which involved giving an oath of allegiance.[217] In his *Tanbīh al-hādī wa-l-mustahdī*, he provides some further interesting insights into the topic.[218] He dismisses the idea ascribed to the *Muʿtazila* and the "*ahl al-istidlāl wa-l-naẓar*" that reason (*ʿaql*) is paramount to divine revelation. He explains that man, being born ignorant, needs the instruction with God's command (*taʿlīm bi-amr Allāh*), since he is not able to make statements about truth through independent reasoning. He can only acquire knowledge about God and the religious duties through the Qurʾān, mediated and interpreted by the Prophet Muḥammad and the imams. Independent rational conclusions (*istidlāl bi-l-ʿuqūl*) are not valid and lead in his eyes to logical errors, different opinions, arbitrariness, and finally to idolatry (*shirk*) and heresy.

Having this consequence in mind, al-Muʾayyad's concerns can be better understood. As a rational theologian he sees the fundaments of his profession under attack. The teaching of the *bāṭin*, understood as superior, supra-rational knowledge revealed to the imams and transmitted to initiated individuals, undermines open, rational reflection about the interpretation of the divine law. Rules of logic are no longer the universal benchmarks for theological conclusions.

This also applies to the doctrine of *iʿjāz al-Qurʾān*, which is under attack through the teaching of the *bāṭin*. Al-Muʾayyad bi-llāh did not express himself explicitly on that problem, but might have had it in mind, as his overall argumentation suggests. Ibn al-Malāḥimī clearly raises concerns about this issue,

---

214 al-Kirmānī, *Kāfiya*, p. 152: 13 ff.
215 al-Kirmānī, *Kāfiya*, pp. 152: 13 f., and 153 ff.
216 al-Kirmānī, *Kāfiya*, p. 152: 5–8, 17.
217 al-Kirmānī, *Kāfiya*, pp. 163–164.
218 al-Kirmānī, *Tanbīh al-hādī wa l-mustahdī*, pp. 127–134.

viz. that the idea of the *bāṭinī* meaning of Qurʾānic verses undermines the whole theory of the inimitability of the Qurʾān.[219] The concept of *iʿjāz al-Qurʾān* works only when the outward appearance of the Qurʾānic text is taken seriously and is accessible to everybody. The challenge (*taḥaddī*) to imitate the Qurʾānic text expressed in the Qurʾān, – that is an essential element in the *iʿjāz* rationale – must be understood as such, otherwise the impossibility of its realisation cannot be proven. If the *taḥaddī* verses contain an esoteric meaning that is not understood by all people, in particular not by Muḥammad's enemies, who don't belong to the circle of initiated persons, the lack of an imitation (*muʿāraḍa*) of the Qurʾān – the second essential element in the *iʿjāz* rationale – cannot be proven. Instead, it can be objected that an imitation of the Qurʾān was not realised, because the audience of the *taḥaddī* verses did not understand the challenge. This objection is, in fact, discussed by al-Muʾayyad (but without referring it to the Ismāʿīliyya).[220]

Furthermore, if the linguistic style of the Qurʾānic text is only considered as the exoteric, superficial form of the Qurʾān, then this can not be an argument for the *iʿjāz* miracle. These considerations lead Ibn al-Malāḥimī to the conclusion that the concept of *bāṭinī* meanings transcending human reason destroys the cornerstone of the rational proof of Muḥammad's prophecy.[221] Al-Muʾayyad endeav-

219 Ibn al-Malāḥimī, *Tuḥfat al-mutakallimīn*, p. 211. He ends his chapter on the *Bāṭiniyya* with a summary of the *iʿjāz* argument: pp. 217–220.

220 *Ithbāt*, Ch. 1.1, pp. 18 f.

221 It would be interesting to juxtapose Ismāʿīlī voices on *Iʿjāz al-Qurʾān* to this critique. Although there are Ismāʿīlī thinkers who maintain that it is both the style and the contents of the Qurʾān that made it miraculous, in general they emphasise the concept more than the style. Abū Ḥātim al-Rāzī elaborated on it in his *Kitāb Aʿlām al-nubuwwa*, pp. 173–203. He relies on the classical elements of the *iʿjāz* theory (based on *taḥaddī* and the non-existence of a *muʿāraḍa*) and explains that the miraculous character of the Qurʾān consists of "matters of great significance" (*al-umūr al-jalīla al-khaṭīra*) as well as a hidden "divine power" (*al-quwwa al-ilāhiyya*). Furthermore he states: "Let the heretic (i.e. Abū Bakr al-Rāzī) know that when the Prophet challenged the Arabs to bring a like to the Qurʾān, he meant not only the like of it in its style, but also the like of it in its contents." (p. 199).

Al-Sijistānī also seems to have discussed the question in the seventh chapter of his *Kitāb Ithbāt al-nubūʾāt*, but this part of the book is lost. In the Introduction (p. 170) he notes that it will explain the wondrous things present in the Qurʾān (*al-ʿajāʾib al-mawjūda fī l-Qurʾān*), which also suggest an emphasis on the miraulous content of the Qurʾān rather than its style. See also Ismail Poonawala, "An Ismāʿīlī Treatise on the Iʿjāz al-Qurʾān", *Journal of the American Oriental Society*, 108 (1988).

Cf. also al-Ṣanʿānī, *al-Risālat al-ʿAsjadiyya fī l-maʿānī al-Muʾayyadiyya* who provides an analysis of the superior language of the Qurʾān based on a study of rhetorical devices. As stated above,

ours to show that the inimitable character of the Qurʾān is based on its linguistic purity (*al-faṣāḥa al-mujarrada*) and textual structure (*al-naẓm al-makhṣūṣ*) that express the intended meaning (*al-maʿnā al-maqṣūd*) in the most suitable way.[222] His explanation thus relies on an indissoluble link between the linguistic expression and the meaning of the Qurʾānic text. The highest degree of excellence that characterises this perfect analogy between expression and meaning is rationally proven through a comprehensive comparison to other literary products on the basis of linguistic categories.[223] The Ismāʿīlī focus on esoteric meanings as the major value of the Qurʾān undermines the very roots of this debate.

2.3.3 The Ismāʿīlī Concept of the *Qāʾim* and Resurrection

The Criticism in the Ithbāt

At the end of the paragraph on the *bāṭin*, al-Muʾayyad bi-llāh mentions an example of false interpretation of Qurʾānic terms, namely the word "*qiyāma*":

> "And they deny the resurrection (*al-baʿth wa-l-nushūr*) and say that the meaning of *al-qiyāma* is the return (*qiyām*) of Muḥammad b. Ismāʿīl b. Jaʿfar and his rise [to the imamate] (*khurūjuhu*)."[224]

The Zaydī imam states that the Ismāʿīlīs wrongly believe that *qiyāma* refers to the coming of Muḥammad b. Ismāʿīl as the *qāʾim* and deny resurrection.[225] Which Ismāʿīlī concept lies behind this?

The Ismāʿīlī Concept of the Qāʾim *and Resurrection*

Ismāʿīlī thinkers perceive the development of humankind as a cyclical salvific history (*Heilsgeschichte*). This process started with Adam and will – in the end – lead humanity to ultimate salvation. The speaking-prophets continuously help humanity on their path to spiritual perfection through their teaching of the divine laws. They follow each other in consecutive cycles (sg. *dawr*), each of which inau-

---

apart from the dedication of the text to the Fāṭimid ruler in the Introduction, it can not be identified as a genuinely Ismāʿīlī text.

222 *Ithbāt*, Ch. 1.5, p. 88: 5–12; and Ch. 1.6, p. 99: 5.

223 *Ithbāt*, Ch. 1.6.

224 *Ithbāt*, *Muqaddima*, p. 3: 8–9.

225 Both terms are usually used synonymously in non-Ismāʿīlī sources.

gurates a new era. At the time of al-Muʾayyad, it is still the era of Muḥammad, the sixth *nāṭiq*. The seventh one – in Ismāʿīlī terminology referred to as *al-qāʾim* ("the rising one") – is expected to come in the future.[226] He will accomplish the salvific process and bring the cyclical history to an end. The *qāʾim* will not bestow a new divine law upon his people, but instead will abrogate the law of Muḥammad by disclosing its entire esoteric truths (*ḥaqāʾiq*). Al-Sijistānī, for example, notes in his *Kitāb Ithbāt al-nubuwwāt*:

> "The *qāʾim* is the ultimate end of all the prophets and he unites the different laws (*yajmaʿ bayn al-nawāmīs al-mukhtalifa*) … through uncovering their truths (*kashf ʿan ḥaqāʾi-qihā*) … ."[227]

Most Ismāʿīlī scholars clearly locate the appearance of the *qāʾim* in the far future. But the early Ismāʿīliyya disagreed about the identity and exact role of the *qāʾim*. At some point, members of the Qarāmiṭa believed that Muḥammad b. Ismāʿīl, the grandson of Jaʿfar al-Ṣādiq and seventh imam in the era of the Prophet Muḥammad, actually was the *qāʾim* who just awaited his forthcoming return in occultation.[228]

Assessment of al-Muʾayyad bi-llāh's Criticism and Other Refutations

Al-Muʾayyad bi-llāh must have been informed about this viewpoint, which is why he criticises the belief in Muḥammad b. Ismāʿīl as the *qāʾim*. But why does he stress that this understanding denies resurrection (*al-baʿth wa-l-nushūr*)?

According to Ismāʿīlī thinking, the *qāʾim* opens the "cycle of unveiling" (*dawr al-kashf*) in which prophets or imams are no longer needed, since the divine knowledge in its entirety will be immediately accessible to the human souls. But only those who grasp the unveiled Truth will reach paradise, which is perceived as being next to the First Intellect, while those who keep adhering to the religious law will end up in hell, which is perceived as the remotest place from it.[229] This purely spiritual concept of resurrection contrasts with the eschatological image of other Islamic currents that interpret *al-qiyāma* as the resurrection of the souls

---

226 Cf. Shin Nomoto, "An Early Ismaʿīlī-Shīʿī Thought on the Messianic Figure (the *Qāʾim*) according to al-Rāzī (d. ca. 322/933–4)", *Orient*, 44 (2009); and Walker, *al-Sijistānī*, pp. 71–77.

227 al-Sijistānī, *Ithbāt al-nubūʾāt*, p. 191.

228 Cf. Madelung, "Das Imamat der frühen ismailitischen Lehre", pp. 49 f.

229 Cf. al-Sijistānī, *al-Iftikhār*, pp. 196–213. See also De Smet, *La philosophie ismaélienne*, pp. 134–142; Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, p. 103; and Nomoto, "An Early Ismaʿīlī-Shīʿī Thought on the Messianic Figure (the *Qāʾim*) according to al-Rāzī (d. ca. 322/933–4)", pp. 27–31.

and the bodies after death for to receive the final judgement before they are sent to paradise or hell.[230]

Judging from the citation of al-Muʾayyad, again we can only speculate whether he had a deeper understanding of the Ismāʿīlī vision of the presence of the *qāʾim* or whether he merely criticised the exaltation of Muḥammad b. Ismāʿīl.[231] But he seems to have been well aware of the different notions of resurrection that separated his creed from the Ismāʿīlī one.[232] Al-Jishumī, too, referred to the misinterpretation of "*al-qiyāma*" and other false descriptions of the afterlife.[233]

2.4 Conclusion

The analysis of the refutation of the Ismāʿīliyya has shown that al-Muʾayyad bi-llāh made use of Ismāʿīlī terminology, but also relied on typical anti-Ismāʿīlī keywords and topics. His critique is neither a coherent presentation of authentic Ismāʿīlī doctrines nor mere polemic. He intends to present the Ismāʿīliyya as dangerous heretics; their heretical teachings can be summarised as follows:

(1) First, al-Muʾayyad bi-llāh criticises the Ismāʿīlī notion of God that commits *taʿṭīl* and negates true *tawḥīd*. His conclusion that this implies a negation of God does not accord with Ismāʿīlī teaching, but it fits well his purpose to present the Ismāʿīliyya as severe heretics. (2) Second, he targets the Ismāʿīlī notion of revelation, understood as inspiration of the eternal truths emanating from the First Intellect and its later transformation by the prophet into a written law. In his eyes, this understanding fundamentally contradicts the notion of a prophet being sent by God to reveal His textual message. (3) Third, the concept of esoteric meanings concealed in the exoteric word of the Scripture conflicts with the notion of the Qurʾān as God's definite law containing unambiguous commandments. As a con-

---

230 Cf. De Smet, *La philosophie ismaélienne*, pp. 134–142.

231 Al-Sijistānī discusses the issue of a ranking of the prophets and the *qāʾim* in his *Ithbāt*, pp. 41–43. In the citations of al-Muʾayyad bi-llāh in al-Kirmānī's *Kāfiya* differences about what happens at the Last Judgement are discussed in a short passage (p. 178). The reproach of the denial of the resurrection (*nafy al-baʿth*) is also mentioned (p. 150: 19). Cf. also the Introduction by Nomoto to al-Rāzī's *Kitāb al-Iṣlāḥ*, p. 21.

232 As expressed elsewhere in the *Muqaddima* (p. 7: 8), al-Muʾayyad bi-llāh considers the time of the *qiyāma* – i.e. in his perspective the Last Judgement and the resurrection – to begin soon: "*Fa-dalla … ʿalā qurb al-sāʿa wa-azafa al-qiyāma*".

233 al-Ḥākim al-Jishumī, *Sharḥ ʿUyūn al-masāʾil*, f. 37b. Cf also al-Daylamī, *Qawāʿid*, pp. 37, 78 f.

sequence, al-Muʾayyad imputes to the Ismāʿīlīs the abolishment of the law. As a conclusion from these teachings, the devastating assessment of al-Muʾayyad bi-llāh is evident. By demonstrating that the Ismāʿīliyya deny or misunderstand the fundamental Islamic doctrines of *tawḥīd, nubuwwa* and *sharīʿa*, he regards them as non-Muslims and highlights their heretical identity.

Behind these explicit reprovals, I believe that the following concern of al-Muʾayyad can be culled from between the lines: The Ismāʿīlī system of thought is supra-rational and thus, in the eyes of the Zaydī imam, constitutes a dangerous attack on Islam as a rationally justifiable religion.[234] Allusions to some central conflict lines between Ismāʿīlī and Muʿtazilī-Zaydī theology and prophetology demonstrate this:

(1) The Ismāʿīlī notion of God, which is based on the double negation of all characteristics and conceptions, contradicts the description of God by rationally justified attributes as it had been developed in the tradition of the Muʿtazila followed by many Zaydī theologians. With the negation of two opposites, the Ismāʿīlī concept of the Divine transcends the boundaries of human understanding and logic. (2) Second, through the Ismāʿīlī concept of *taʾyīd* as an inspiration with supra-rational knowledge, miracles lose their legitimizing power as rational proofs of prophecy. (3) Finally, by claiming superior knowledge for the imam that is only transmitted secretly to initiated persons precludes an open debate among scholars and believers based on rational arguments. It demotes the prophets with their rational proofs in favour of the imams with their hidden non-verifiable teachings. According to Ismāʿīlī notions of emanation, the sphere of the *ẓāhir* is the sphere of human reason and rational thinking. The esoteric truths, in contrast, transcendent this realm. That is what al-Muʾayyad bi-llāh alludes to, when he notes that the Ismāʿīlīs believe that there is a truth behind that, what Muslims consider rational arguments. The concept of *iʿjāz al-Qurʾān* as the core proof of prophecy is severely questioned by the teaching of the *bāṭin*.

In the eyes of the Zaydī imam, these supra-rational teachings are dangerous, because they are not self-evident, especially for uneducated people. This assessment accords with the concern often expressed by anti-Ismāʿīlī authors, namely that the Ismāʿīlīs pretend to belong to (Shīʿite) Islam and deceive potential new

234 Martin made a similar observation. He calls the Ismāʿīlīs “masters of skepticism” aimed at *kalām* doctrines (Richard C. Martin, “The Role of the Basrah Muʿtazilah in Formulating the Doctrine of the Apologetic Miracle”, *Journal of Near Eastern Studies*, 39/3 (1980), p. 188). Cf. also Josef Van Ess, “Scepticism in Islamic Religious Thought”, in: Charles H. Malik (Ed.), *God and Man in Contemporary Islam*, Beirut 1972, pp. 83–98.

adherents. They considered Ismāʿīlī teachings more difficult to unmask as heresy than blatant unbelief or atheism. This seems to be one of the reasons why the Ismāʿīlīs were perceived as a major threat by many rational theologians.

V Intellectual Defence 2: Prophetology

1 Introduction

In response to the challenges of prophecy and its rational justification represented by Ismāʿīlī prophetology, al-Muʾayyad bi-llāh did not choose to compose a *Radd ʿalā l-Ismāʿīliyya*, which would have included a comprehensive description and refutation of Ismāʿīlī doctrines. Instead, he opted for an *Ithbāt nubuwwat al-nabī*, a rational proof of Muḥammad's prophecy. Apparently, to him, this seemed more appropriate for dispelling the doubts raised.

In the whole text of the *Ithbāt*, he applies the prophetological tradition. Theological reflections on the veracity of prophecy had begun at the latest in the second Islamic century.[1] In the 3rd/9th and 4th/10th centuries the debate went on and the rationalist theologians developed a coherent prophetological doctrine.[2] By

---

1 For an overview of the early development of the *nubuwwa* doctrine, see Sarah Stroumsa, "The Signs of Prophecy: The Emergence and Early Development of a Theme in Arabic Theological Literature", *The Harvard Theological Review*, 78/1 (1985); Martin, "The Role of the Basrah Muʿtazilah in Formulating the Doctrine of the Apologetic Miracle", pp. 175–186; and "Nubuwwa" (T. Fahd), *EI2* (accessed 7 September 2011).

2 The earliest texts reflecting this attempt, however, are lost. The contributions of leading figures in the development of the prophetological debate, such as the early masters of the Basran Muʿtazila, Abū ʿAlī al-Jubbāʾī (d. 303/915–6), his son, Abū Hāshim (d. 321/933), and Abū ʿAbd Allāh al-Baṣrī (d. 367/978) can be studied only through the references of their heirs. Most importantly ʿAbd al-Jabbār, who was a student of Abū ʿAbd Allāh al-Baṣrī, further systematised the prophetological rationale. Next to his *Tathbīt dalāʾil al-nubuwwa*, in his theological compendium *Kitāb al-Mughnī fī abwāb al-tawḥīd wa-l-ʿadl*, he dedicated volume 15 *al-Tanabbuʾāt wa-l-muʿjizāt* to the reasoning on prophecies and miracles (eds. Maḥmūd al-Khuḍayrī & Maḥmūd Muḥammad Qāsim, Cairo 1965), and volume 16 to the main prophetological proof *Iʿjāz al-Qurʾān* (ed. Amīn al-Khūlī, Cairo 1960).

In the *Tathbīt* (vol. 2, p. 511), ʿAbd al-Jabbār refers to some early Basran theologians "who established the knowledge of Muḥammad's prophethood as compulsory knowledge (*ʿilm ḍarūrī*)", namely Muḥammad b. Shabīb (fl. first half of the 3rd/9th c.) and Abū l-Hudhayl al-ʿAllāf (d. ca. 227/841–2). ʿAbd al-Jabbār furthermore lists the Muʿtazilī Abū ʿUmar al-Bāhilī (d. 300/913) among his references on the question. Al-Bāhilī was a close companion of Abū ʿAlī al-Jubbāʾī and is credited by Ibn al-Nadīm (*Fihrist*, vol. I/2, p. 618:11) with a *Kitāb Iʿjāz al-Qurʾān*. On him, cf. also van Ess, *TG IV*, pp. 244–245.

Furthermore, ʿAbd al-Jabbār (*Tathbīt*, vol. 1, p. 257: 4 f.) mentions Muʿammar b. ʿAbbād b. Sulaymān (d. 215/830), another early Barṣran Muʿtazilī, as someone who considered reports of miracles as proofs of prophecy. On him, see also Van Ess, *TG IV*, p. 632 f.

In addition to that, Ibn al-Nadīm (*Fihrist*, vol. I/2, p. 597: 4) informs us about books entitled *Ithbāt al-rusul* or *al-Asbāb wa-l-ʿilm ʿalā l-nubuwwa* and related themes concerning Muḥammad by the

al-Muʾayyad's time, "proofs of prophecy" had been established as a central component of comprehensive theological thinking. Al-Muʾayyad could draw on a rich treasure of solid arguments and his argumentation reflects earlier and contemporary debates. Even though al-Muʾayyad cites only few texts by name, it is evident that he had access to the relevant prophetological literature. This may be inferred not only from his educational background in *kalām*, but is also internally evident.

In this chapter, I first review the *Kitāb al-Ḥujaj fī tathbīt al-nubuwwa* by Abū ʿUthmān ʿAmr b. Baḥr al-Jāḥiẓ (d. 255/868–9). The Basran Muʿtazilī was one of the early protagonists of the prophetological debate, whose texts are partly extant. His *Kitāb al-Ḥujaj* is the only prophetologial text cited by al-Muʾayyad bi-llāh.[3] Secondly, the references to Ibn al-Rāwandī, whose name stands for the criticism of prophecy (among other heretical ideas), receive an in-depth examination, since al-Muʾayyad bi-llāh explicitly refers to him. Thirdly, I review other prophetological material that is not cited in the *Ithbāt*, but can (partly) be considered a source. Finally, I assess al-Muʾayyad's own contribution, by way of example, on the basis of an analysis of some individual lines of argument. This is done by comparing these arguments in the *Ithbāt* to their use in other prophetological texts.

2 Al-Jāḥiẓ: *Kitāb al-Ḥujaj fī tathbīt al-nubuwwa*

Al-Muʾayyad refers to a text by al-Jāḥiẓ entitled (1) *Kitāb al-Farq [mā] bayna l-nabī wa-l-mutanabbī*.[4] A text with this title is not extant, but the title is confirmed by

---

early Mutazilī Ḍirār b. ʿAmr (fl. 2nd/8th c.). On him, see also van Ess, *TG III*, pp. 32–59 and for a compilation of references in *TG V*, pp. 229–251.

Still according to Ibn al-Nadīm (*Fihrist*, vol. I/2, p. 512: 16.), Bishr al-Muʿtamir (d. between 210/825 and 226/840), a student of Muʿammar b. ʿAbbād and founder of the Baghdad school, wrote a *Kitāb al-Ḥujjat fī ithbāt* [*nubuwwāt*] *al-nabī*. Ibn al-Nadīm (*Fihrist*, vol. I/2, p. 644: 9) further mentioned two authors of lost prophetological works, namely Abū ʿAbd Allāh al-Ḥusayn b. Muḥammad b. ʿAbd al-Najjār (fl. beginning 3rd/9th c.), who is credited with a *Kitāb Ithbāt al-rusul* (cf. van Ess, *TG IV*, pp. 147–170.), and the *mutakallim* Abū l-Ḥasan Aḥmad b. Yaḥyā al-Munajjim (d. 327/938) who wrote a *Kitāb Ithbāt nubuwwat Muḥammad*. (Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, vol. I/2, p. 618: 2; M. Fleischhammer ("Banu Munadjdjim", *EI2*, accessed 7 November 2013) suggests that al-Munajjim's *Kitāb Ithbāt nubuwwat Muḥammad* was devoted to the defence of his uncle Abū ʿĪsā Aḥmad's *Risāla fī nubuwwat Muḥammad*, against which the Christian writer Qusṭā b. Lūqā engaged in a polemic. For the later see Marwan Rashed, "New Evidence on the Critique of the Qurʾānic Miracle at the End of the Third/Ninth Century: Quṣta ibn Lūqā vs. the Banū al-Munajjim", in: Peter Adamson (Ed.), *In the Age of al-Fārābī. Arabic Philosophy in the Fourth/Tenth Century*, London/Turin 2008.

3 *Ithbāt*, Ch. 1.1, p. 10: 19 ff.

4 *Ithbāt*, Ch. 1.1, p. 17: 3 f.

al-Jāḥiẓ himself in his *Kitāb al-Ḥayawān*, where he lists some of his own books.[5] There, the *Kitāb al-Farq mā bayna l-nabī wa-l-mutanabbī* is further described by the words "*al-farq mā bayna l-ḥiyal wa-l-makhārīq*" ("the difference between frauds and tricks"). The title is also listed by Ibn al-Nadīm.[6] Al-Jāḥiẓ refers back to this text again in volume four of his *Kitāb al-Ḥayawān*, namely in a passage entitled "Musaylima, the Liar (*Musaylima al-khadhdhāb*)", in which he describes the life and the method of deception used by this "false prophet".[7] At the end of the chapter he says:

> "We have already noted his [i.e. Musaylima's] story and the story of Ibn al-Nawwāḥa[8] in the book, where we explained the difference between a prophet and someone claiming to be a prophet (*fī kitābinā alladhī dhakarnā fīhi faṣl mā bayna l-nabī wa-l-mutanabbī*). And we mentioned all false prophets (*jamīʿ al-mutanabbiʾīn*), each according to his virulence and the form in which he deceived. And we mentioned all their methods of deception (*jumlat iḥtiyālihim*) and the fields in which they performed their fraudulent tricks (*makhāriq*). If you want to know [more about] this group [of false prophets], read this book, it is available (*mawjūd*)."[9]

In addition to the *Kitāb al-Farq*, al-Jāḥiẓ lists another book with regards to prophecy that bears the title (2) *Kitāb al-Ḥujaj fī tathbīt al-nubuwwa*.[10] Abū l-Ḥusayn b. ʿUthmān al-Khayyāṭ (d. 300/912) is likely referring to this text in his *Kitāb al-Intiṣar*, when he cites it as *Kitāb fī ikhbār wa-ithbāt al-nubuwwa*.[11] Ibn al-Nadīm mentions it as *al-Ḥujjat wa-l-nubuwwa* and Yāqūt mentions a *Kitāb dalāʾil*

5 al-Jāḥiẓ, *Kitāb al-Ḥayawān*, vol. 1, p. 10. Al-Jāḥiẓ notes that all of these books were written before the death of the ʿAbbāsid vizier [Muḥammad b. ʿAbd al-Malik] Ibn al-Zayyat, i.e. before 233/847. Cf. also the list by Charles Pellat, "Nouvel essai d'inventaire de l'oeuvre Jāḥiẓienne", *Arabica*, 31 (1984), pp. 150, 153: *Kitāb farq/faṣl mā bayna l-nabī wa-l-mutanabbī* (no. 159).

6 Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, p. 584.

7 Abū ʿUthman ʿAmr b. Baḥr al-Jāḥiẓ, *Kitāb al-Ḥayawān*, ed. ʿAbd al-Salām Muḥammad Hārūn, vol. 4, Cairo 1966/1385.

8 Ibn al-Nawwāḥa was one of the messengers of Musaylima sent to Muḥammad in Madīna. About his mission and the circumstances of his execution, see Meir J. Kister, "The Struggle against Musaylima and the Conquest of Yamāma", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 27 (2002), pp. 18–19; and Al-Makin, *Representing the Enemy. Musaylima in Muslim Literature*, Frankfurt a. M. 2010, pp. 37–54.

9 al-Jāḥiẓ, *Kitāb al-Ḥayawān*, vol. 4, p. 378.

10 al-Jāḥiẓ, *Kitāb al-Ḥayawān*, vol. 1, p. 9. The text is edited as Abū ʿUthman ʿAmr b. Bahr al-Jāḥiẓ, "Ḥujaj al-nubuwwa", in: ʿAbd al-Salām Muḥammad Hārūn (Ed.), *Rasāʾil al-Jāḥiẓ*, vol. 3–4, Cairo 1979/1399.

11 Abū l-Ḥusayn b. ʿUthmān al-Khayyāṭ, *Kitāb al-Intiṣār wa-l-radd ʿalā Ibn al-Rāwandī al-mulḥid (Le livre du triomphe et de la réfutation d'Ibn al-Rawandī l'hérétique)*, ed. Albert N. Nader, Beirut 1957 [includes Henrik Samuel Nyberg's preface to his edition, Cairo 1925].

al-nubuwwa, possibly referring to the same book. The title underwent changes in later references as well.[12] ʿAbd al-Jabbār lists al-Jāḥiẓ (without referring to a title) among those predecessors who wrote books about prophecy and miracles and praises him for having presented the prophetic miracle (*iʿjāz al-Qurʾān*) as compulsory knowledge (*ʿilm ḍarūrī*).[13]

With regards to the *Kitāb al-Ḥujaj*, Yāqūt provides the following noteworthy remark:[14] he mentions a tradition that goes back to Abū Bakr b. al-Ikhshād (sic!), meaning perhaps the Baghdādī Muʿtazilī Abū Bakr Aḥmad b. ʿAlī b. al-Ikhshīd (d. 326/938)[15], who in turn refers to the double citation of the *Kitāb al-Farq* in al-Jāḥiẓ's *Kitāb al-Ḥayawān*. Ibn al-Ikhshīd is cited saying that al-Jāḥiẓ referred to his *Kitāb al-Farq bayna l-nabī wa-l-mutanabbī* and his *Kitāb Dalāʾil al-nubuwwa* separately (*ʿalā l-tafriqa*). Ibn al-Ikhshīd then reports that he tried to consult both books, but could only find the *Kitāb Dalāʾil al-nubuwwa*, which is why he surmised that the title *al-Farq* had been wrongly attributed to this very same book. The comments of al-Muʾayyad bi-llāh on the "*Kitāb al-Farq*" lead to the same assumption, namely that he was in fact talking about the *Kitāb al-Ḥujaj fī tathbīt al-nubuwwa*. He mentions it twice in Chapter 1.1 in the context of the *taḥaddī* verses.

> "And in his presentation … in the *Kitāb al-Farq bayna l-nabī wa-l-mutanabbī*, al-Jāḥiẓ investigated the argument of the challenge (*ḥaqqaqa al-qawl fī l-taḥaddī*), because he thought that it was not possible to deny it [i.e. the existence of the challenge verses]."[16]

At the end of the discussion on the *taḥaddī* verses and the argument for why the knowledge of their existence had been necessary, al-Muʾayyad states:

> "And this matter had already been unequivocally investigated by Abū ʿUthmān al-Jāḥiẓ in [his] [*Kitāb*] *al-Farq bayna l-nabī wa-l-mutanabbī*."[17]

As a conclusion from the above, we believe that the two books – (1) *Kitāb al-Farq [mā] bayna l-nabī wa-l-mutanabbī* and (2) *Kitāb al-Ḥujaj fī tathbīt al-nubuwwa* –

---

12 Abū ʿAbd Allāh Yaqūb Yāqūt al-Rūmī, *Muʿjam al-udabāʾ. Kitāb Irshād al-arīb ilā maʿrifat al-adīb*, ed. Aḥmad Farīd al-Rifāʿī, vol. 16, Cairo 1355/1936, pp. 101 f.; for more variations, see Pellat, "Oeuvre Jāḥiẓienne," p. 153, no. 179.

13 ʿAbd al-Jabbār, *Tathbīt*, vol. 2, p. 511: 11–13.

14 Yāqūt al-Rūmī, *Muʿjam al-udabāʾ*, pp. 101–102.

15 Cf. Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, p. 621 f. and "Ibn al-Ikhshīd" (J.-Cl. Vadet), *EI*2 (accessed 22 February 2012).

16 *Ithbāt*, Ch. 1.1, p. 10: 19–20.

17 *Ithbāt*, Ch. 1.1, p. 17: 3–4.

did indeed exist, but that there was some confusion about their titles, including the citation in al-Muʾayyad bi-llāh's *Ithbāt*. The reception of al-Jāḥiẓ's *Kitāb al-Ḥujaj* in the *Ithbāt* is studied separately.[18] Whether al-Muʾayyad bi-llāh also had the *Kitāb al-Farq* – discussing "false prophets" such as Musaylima – at his disposal remains unclear. He wrote about Musaylima in Chapter 1.2, but there relies on sources other that the *Kitāb al-Farq*, as we will see below.[19]

3 Ibn al-Rāwandī

3.1 Introduction

The debate on prophecy was not limited to inner-Muslim discussions, but rather was strongly influenced by various intellectual currents. One of the most influential ones originated from the heretics or *freethinkers*. The Islamic literature refers to them as *mulḥida* (sg. *mulḥid*, heretic) or *zanādīq* (sg. *zindīq*, freethinker, atheist).[20] They were a group of intellectuals who rejected all religions based on revelation, grounding their rejection on the assumption that the human intellect is a sufficient source of all knowledge. Denying the validity of prophecy was one of their central principles.

The heretic *par excellence* was Ibn al-Rāwandī.[21] Abū l-Ḥusayn Aḥmad b. Yaḥyā b. Iṣḥāq al-Rāwandī was born around the year 205/815 in Marwarrūdh (or Marw al-Rudh), a city in Khurasan. He was a prominent member of the Muʿtazila

---

18 Cf. chapter V.5.

19 Al-Jāḥiẓ mentioned a third such title in volume 6 of his *Kitāb al-Ḥayawān* (p. 164). When describing critics of exegetes (*aṣḥāb al-taʾwīl*) for going too far in their interpretation of Qurʾānic verses on the paradise, he refers to a (3) *Kitāb al-nubuwwāt*, where he had already refuted these illegitimate exaggerations. Pellat has proposed that this title was also used for the first or the second book just mentioned, since there are no further citations of this text by later authors. (Pellat, "Oeuvre Jāḥiẓienne", pp. 138, 153: *Kitāb al-Ḥujaj fī tathbīt al-nubuwwa* (no. 170) and *Kitāb al-nubuwwāt* (no. 171). Another title – *Kitāb al-Ḥajr wa-l-nubuwwa* (no. 75) – supposedly refers to the same text as well.) Given the description of its content by al-Jāḥiẓ, which does not match with the afore mentioned books, it rather seems to be an independent work.

20 For an analysis of the terms and an overview of actors and debates in this context see Stroumsa, *Freethinkers*.

21 The alternative spellings Ibn al-Rawandī (i.e. in Abū Manṣūr Muḥammad al-Māturīdī, *Kitāb al-Tawḥīd*, eds. Bekir Topaloğlu & Muhammed Aruçi, Beirut/Istanbul 2010, pp. 258, 266, 270 ff.; Abū Ṭālib al-Nāṭiq, *Ziyādāt*, pp. 9, 86, 224) and Ibn al-Rīwandī exist (i.e. in Ibn al-Jawzī, *al-Muntaẓam*, vol. 7, pp. 415–422). I have adopted the version Ibn al-Rāwandī, which is also used in the manuscripts of al-Muʾayyad bi-llāh's *Ithbāt*.

in Baghdad and thus educated in rational theology, but later distanced himself from it and associated with non-Muʿtazilīs, Shīʿīs and non-Muslims from various denominations including Manichaeans, Jews and perhaps also Christians.[22] Eventually Ibn al-Rāwandī abandoned Islam and thereafter wrote critiques of Islamic dogmas, which is why in later sources his name became almost synonymous with a heretic.[23] In this perspective he reappears in the *Ithbāt*, namely in the context of increasing heresy (*ilḥād*) and the spread of the dualist movements *Mānawiyya* and *Dayṣāniyya* during the reign of the ʿAbbāsid caliph al-Maʾmūn (r. 198–218/813–833).[24]

In his *Fihrist*[25], Ibn al-Nadīm organises Ibn al-Rāwandī's books in two different lists, apparently corresponding to the different orientations of this author. One contains books on various theological topics, including a *Kitāb Ithbāt al-rusul* and *al-Radd ʿalā al-Zanādīq*. These titles were almost not mentioned by later scholars. In contrast to that, the titles of the second list that Ibn al-Nadīm copied from al-Balkhī's *Kitāb Maḥāsin Khurāsān* and described as "execrable books" (*al-kutub al-malʿūna*), were frequently cited. All four titles mentioned by al-Muʾayyad bi-llāh – viz. *al-Tāj*, *al-Zumurrud*, *al-Dāmigh* and *al-Farīd* – appear in this second list. Ibn al-Rāwandī's heretical writings had elicited many refutations and counter-attacks. Most of his writings and also of the refutations are lost. Next to al-Khayyāṭ, among them there are the Muʿtazilī scholars al-Jāḥiẓ, al-Balkhī, and – most importantly – the two Jubbāʾīs. Abū ʿAlī's (d. 303/915–6) refutation of

---

22 This break is marked by his *Kitāb Faḍīḥat al-Muʿtazila*, which was written as a reply to al-Jāḥiẓ's *Faḍīlat al-Muʿtazila* and contains a general attack on Muʿtazilite positions. Both books were lost, but numerous fragments of Ibn al-Rāwandī's text are quoted in al-Khayyāṭ's counter-refutation *Kitāb al-Intiṣār wa-l-radd ʿalā Ibn al-Rāwandī al-mulḥid*.

23 Recent scholarship has called this strictly negative image of Ibn al-Rāwandī into doubt. The difficulty of developing a clear interpretation results from the fact that Ibn al-Rāwandī has both an "orthodox" and a "heretical" track in history. Van Ess (TG, *IV*, p. 320) and Rudolph (*Al-Māturīdī*, pp. 176–178) prioritise the positive references to Ibn al-Rāwandī in al-Maturīdī's *Kitāb al-Tawḥīd* (pp. 266–275). Stroumsa ("Blinding Emerald" and *Freethinkers*, pp. 37–86), in contrast, focusses primarily on an analysis of the "*mubāhala* cluster" in Ibn al-Rāwandī's *Kitāb al-Zumurrud*, characterising him as a heretic and *freethinker* in the sense of being an "advocate of autonomous reflection on the major metaphysical and human issues, with no commitment to the monotheist tradition". See also the review of this book by Paul E. Walker ("Freethinkers of Medieval Islam: Ibn al-Rāwandī, Abū Bakr al-Rāzī, and Their Impact on Islamic Thought by Sarah Stroumsa", *Iranian Studies*, 33/1–2, 2000, pp. 208–209), who underlines that a final examination of the subject cannot be provided.

24 *Ithbāt*, Ch. 1.2, p. 28: 4 ff.

25 Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, vol. I/1, pp. 201–204.

al-Tāj[26], *al-Dāmigh* and *al-Zumurrud* and Abū Hāshim's (d. 321/933) *Naqḍ al-Farīd*, are all also lost, though later references give some insights in their content as well as that of the original work of Ibn al-Rāwandī.[27] It is unlikely that al-Muʾayyad had direct access to any original texts of Ibn al-Rāwandī: rather, more likely he acquired his ideas through the refutations produced by his predecessors that, in turn, are preserved in the prophetological literature. The following overview discusses the various citations of Ibn al-Rāwandī's books by al-Muʾayyad bi-llāh.

3.2 *Al-Tāj* – The Creation of the World Contested

The Kitāb al-Tāj *in the* Ithbāt

The information on the *Kitāb al-Tāj* (Book of the Crown) provided in the *Ithbāt* is limited. Al-Muʾayyad simply states that this book deals with the eternity of the world (*qidam al-ʿālam*).[28]

Fragments

The earliest and one of the most comprehensive accounts of the *Kitāb al-Tāj* is found in al-Khayyāṭ's *Kitāb al-Intiṣar*, where he states:

> "Among [Ibn al-Rāwandī's heretical writings] is a book that is known as *Kitāb al-Tāj*, in which he declared the createdness of bodies (*ḥadath al-ajsām*) to be impossible, he denied it and claimed that the effect (*al-athar*) does not give evidence for the effector (*al-muʾaththir*) and the act (*al-faʿil*) does not give evidence for the actor (*al-fāʿil*) and that the world with [all] what is in it, [...] its moon and all its stars is eternal, without the need for a maker (*ṣāniʿ*), organiser (*mudabbir*), or creator (*muḥdith*). Those who postulated an eternal creator (*khāliq qadīm*) of the world, who has no equal, spoke absurdly and inconsistently."[29]

26 The *Kitāb al-Tāj* does not fall in the category of prophetological criticisms. In this text Ibn al-Rāwandī supports the notion of the eternity of the world. We still mention the book here, since it was cited by al-Muʾayyad bi-llāh and belongs to the same textual tradition.
27 Daniel Gimaret provided a summary of the respective fragments: "Matériaux pour une bibliographie des Jubbāʾī", *Journal Asiatique*, 264/3 (1976) and "Matériaux pour une bibliographie des Jubbāʾī: Note complementaire", in: Michael E. Marmura (Ed.), *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, Albany 1984.
28 *Ithbāt*, Ch. 1.2, p. 28: 8.
29 al-Khayyāṭ, *Kitāb al-Intiṣār*, pp. 11 f. On p. 123 al-Khayyāṭ describes the content of the book again in a similar way. Cf. also *TG VI*, pp. 454–455.

According to this description, the *Kitāb al-Tāj* was addressed to the classical proof of the existence of God as established by Abū l-Hudhayl al-ʿAllāf (d. ca. 227/841–2) and other Muʿtazilī theologians.[30] It is based on four premises (*daʿāwī*):

(1) We perceive that accidents (*aʿrāḍ*), such as composition (*ijtimāʿ*), separation (*iftirāq*), motion (*ḥaraka*) and rest (*sukūn*) exist.

(2) These accidents are created (*muḥdath*).[31]

(3) The bodies cannot be free of them nor do they precede these accidents.

(4) What cannot be free of, or precede, what is created, is likewise necessarily created. Thus, the bodies themselves are created (*muḥdath*).

These four premises conclude that every created thing (*muḥdath*) needs a creator (*muḥdith*). Since the world is composed of bodies, it is created and thus needs a creator. This creator of the world is identified as God.[32]

Ibn al-Rāwandī denies this argument and maintains that one cannot conclude the createdness of bodies from the createdness of accidents. On the contrary, he believes that the visual appearance of bodies seems to indicate their eternity.[33] This may be the reason why the later authors Ibn al-Jawzī (d. 597/1200)

---

30 Cf. Herbert A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, New York/Oxford 1987, pp. 134–143; and van Ess, *TG III*, pp. 229–232.

31 I translate *muḥdath* as "created" and correspondingly *muḥdith* as "creator". Other common translations are "generated/generator" and "originated/originator". Each translation reflects the different concepts that were subject to much debate among the theologians, but are less important for our purpose.

32 In other *kalām* texts, God the creator and the createdness of the world is often discussed under the first priniple *al-tawḥīd*. In this context, references to Ibn al-Rāwandī's *Tāj* and refutations of his claim of the eternity of the world are common. The theologians make reference to the same argument according to which the createdness of the world is evidence for the existence of God, the creator. Cf. ʿAbd al-Jabbār, *Kitāb al-Uṣūl al-khamsa*, ed. Daniel Gimaret, 1979, p. 82: 17–25; Mānkdīm Shashdīw, *[Taʿlīq] Sharḥ al-uṣūl al-khamsa*, pp. 96–120; and al-Nāṭiq, *Ziyādāt*, pp. 9, 86.

In the *Tathbīt* (vol. 1, p. 51), ʿAbd al-Jabbār lists the *Kitāb al-Tāj* among other titles of Ibn al-Rāwandī worthy of criticism without providing a more detailed description. He raised some doubts about the authorship of the work and said that the *Kitāb al-Tāj* was written by some booksellers, who did not, in fact, believe in its theses, and that Ibn al-Rāwandī published it as his own work.

33 A further noteworthy detail about the *Kitāb al-Tāj* is found in *al-Tadhkira fī aḥkām al-jawāhir wa-l-aʿrāḍ* by Ibn Mattawayh (d. 469/1076), a student of ʿAbd al-Jabbār: "The specious argument (*shubha*) that Ibn al-Rāwandī mentions at the beginning of *al-Tāj* – although others had mentioned it before him – is very poor and weak. Ibn al-Rāwandī said: The most credible knowledge (*aṣaḥḥ al-ʿulūm*) is that which one can easily imagine (*mā yuqaddaru fī l-wahm*). And it is certain that the eternity of a body (*qidam al-jism*) can easily be imagined, because we are able to believe that there is no attribute in the bodies it [i.e. the eternity] is indicative of, except [the one of]

and Ibn al-Murtaḍā (d. 840/1436–7) – when they describe the content of the *Kitāb al-Tāj* – add the denial of the creator (*nafy al-ṣāniʿ*) to the denial of the createdness of the world.[34]

Conclusion

Al-Muʾayyad bi-llāh might implicitly infer the same. Since the proof of God is no particular issue in the *Ithbāt*, we do not go into further detail at this point. The title of the *Kitāb al-Tāj* is mentioned only by al-Muʾayyad in the list of Ibn al-Rāwandī's writings in order to underline his heretical identity. It fits into his general use of Ibn al-Rāwandī for his argument, expressing that even such enemies of Islam as this arch-heretic, who went as far as denying the existence of God, did not deny the existence of the *taḥaddī* verses – which are essential for the *iʿjāz* doctrine.

Between the lines one can discover a second intention: Throughout the text, al-Muʾayyad bi-llāh maintains the ideological closeness between the *mulḥida* of the 3rd/9th century and the contemporary Ismāʿīliyya. Ibn al-Rāwandī's denial of the createdness of the world is implicitly equated with the denial of the creator alleged to the Ismāʿīliyya in order to emphasise their heretical character. The message seems to be: The negation of God is one of the many heretical teachings that the two groups have in common.[35]

3.3 *Al-Zumurrud* – Prophecy Denied

The Kitāb al-Zumurrud *in the* Ithbāt

Secondly, Ibn al-Rāwandī is credited for his *Kitāb al-Zumurrud* (Book of the Emerald)[36], in which he says – in the words of al-Muʾayyad bi-llāh – that "the Prophet

---

being existent (*lā ḥāl yushāru ilayhā fī l-ajsām illā wa-qad kānat mawjudahu qabluhā*) and so on without a beginning (*lā ilā awwal*). Therefore they must be eternal." Ibn Mattawayh's description underlines Ibn al-Rāwandī's reliance on visual appearance and imagination for his conclusions: Abū Muḥammad al-Ḥasan b. Aḥmad Ibn Mattawayh, *al-Tadhkira fī aḥkām al-jawāhir wa-l-aʿrāḍ*, ed. Daniel Gimaret, vol. 1–2, Cairo 2009, vol. 1, p. 24.; see also van Ess, *TG VI*, pp. 455–456.

34 Ibn al-Jawzī, *al-Muntaẓam*, p. 417: 4 ff.; and Ibn al-Murtaḍā, *Ṭabaqāt al-muʿtazila*, p. 92: 3.

35 Ibn al-Malāḥimī seems to insinuate a similar connection, when, in his *Kitāb al-Muʿtamad* (p. 803), he states that the Ismāʿīliyya believe in the createdness of the bodies.

36 In most texts, the title is indicated as *al-Zumurrud*. In some cases (i.e. in ʿAbd al-Jabbār's *Tathbīt*, vol. 1, p. 51 and al-Muʾayyad fī al-Dīn al-Shīrāzī's *Majālis al-Muʾayyadiyya*, as reconstructed by Paul Kraus, "Beiträge zur islamischen Ketzergeschichte. Das *Kitāb az-Zumurrud* des Ibn ar-Rāwandī", *Rivista degli studi orientali*, 14 (1934), p. 96), we also find *al-Zumurruda*. For a discussion on the meaning of the title, see Kraus, "Beiträge", pp. 121 f.; and Sarah Stroumsa,

Muḥammad exaggerated in using the Qurʾān for his cause and claimed that the people were unable to bring forth something similar (… *wa-qad aṭnaba Muḥammad … fī l-iḥtijāj li-nafsihi bi-l-Qurʾān wa-yujjaʿizu al-khalq ʿanhu*)”.[37] The *Kitāb al-Zumurrud* is cited once more with regards to the “the negation of prophecies (*ibṭāl al-nubuwwāt*)”.[38]

Fragments

The *Kitāb al-Zumurrud* was the subject of numerous (now lost) refutations, including those of Abū ʿAlī al-Jubbāʾī, al-Balkhī and Ibn al-Rāwandī himself.[39] Substantial passages of the text, often going back to these refutations, are found in the following sources:[40] Al-Khayyāṭ's *Kitāb al-Intiṣār*, al-Māturīdī's *Kitāb al-Tawḥīd*, ʿAbd al-Jabbār's *Tathbīt dalāʾil al-nubuwwa* and the *Mughnī*, Ibn al-Malāḥimī's *Kitāb al-Fāʾiq fī uṣūl al-dīn* and Ibn al-Jawzī's *al-Muntaẓam fī l-taʾrīkh al-mulūk wa-l-umam*.[41] Interestingly, the Ismāʿīlī missionary al-Muʾayyad fī l-Dīn al-Shīrāzī (d. 470/1077–8) also referred to the text in his *Majālis al-Muʾayyadiyya*.[42] On the basis of this text, in which al-Muʾayyad fī l-Dīn refers to a refutation of the *Zumurrud* by another anonymous Ismāʿīlī missionary (which is almost entirely preserved), Paul Kraus reconstructed important parts of the text to which the other references do not add significant information.[43]

“The Blinding Emerald: Ibn al-Rāwandī's *Kitāb al-Zumurrud*”, *Journal of the American Oriental Society*, 114/2 (1994), pp. 179–180.

37 *Ithbāt*, Ch. 1.1, p. 11: 3 f.

38 *Ithbāt*, Ch. 1.2, p. 28: 8 f.

39 For a complete list, see van Ess, *TG VI*, pp. 438–442. Ibn al-Rāwandī systematically wrote refutations of his own works. For different assessments of this practice, see van Ess, *TG IV*, p. 317; and Stroumsa, *Freethinkers*, p. 72 f.

40 For a summary and German translation of the sources, see van Ess, *TG VI*, pp. 457–482.

41 al-Khayyāṭ, *Kitāb al-Intiṣār*, p. 12: 7–11; al-Māturīdī, *Kitāb al-Tawḥīd*, pp. 266–275; ʿAbd al-Jabbār, *Tathbīt*, vol. 1, p. 51; ʿAbd al-Jabbār, *Mughnī XVI*, p. 416: 9 ff.; ʿAbd al-Jabbār, *Tathbīt*, p. 127: 2 ff. (ʿAbd al-Jabbār refers to the *Kitāb al-Zumurruda* (sic!) through the refutation penned by Abū ʿAlī [al-Jubbāʾī] discussing the question of the rationality behind certain religious duties (*maṣlaḥa*), such as the ritual prayer.); Ibn al-Malāḥimī, *Kitāb al-Fāʾiq fī uṣūl al-dīn*, eds. Wilferd Madelung & Martin McDermott, Tehran 2007, pp. 316: 13 – 317: 14; cf. Gimaret, “Matériaux complementaire”, p. 34. (There are no references to the *Kitāb al-Zumurrud* in the preserved parts of Ibn al-Malāḥimī's *Kitāb al-Muʿtamad fī uṣūl al-dīn* or his *Tuḥfat al-mutakallimīn fī radd ʿalā l-falāsifa*); Ibn al-Jawzī, *al-Muntaẓam*, p. 415.

42 On him and his work, see Verena Klemm, *Memoirs of a Mission: The Ismaili Scholar, Statesman and Poet, Al-Muʾayyad Fi'l-Din Al-Shirazi*, London 2004, pp. 95–97.

43 Kraus, “Beiträge”, pp. 94–95; edition on pp. 96–109.

Outline

The basis of Ibn al-Rāwandī's critique in the *Zumurrud* is his conviction of the superiority of reason over any religious revelation.[44] In his view, reasoning is the only way to gain knowledge and the yardstick of all things. The *Zumurrud* points out what is usually referred to as the "dilemma of the Barāhima"[45]: either revelation is dispensable if it corresponds with knowledge gained independently through rational thinking, or it is false in the case of contradiction. In the *Kitāb al-Zumurrud*, Ibn al-Rāwandī verbally states:

> "The Brahmans say: for us and for our adversaries it is certain that reason (*ʿaql*) is the greatest benefit from God for his creatures. It is through it [reason] that the Lord and his benevolence are known, and because of its command and prohibition, admonition and alert are correct. Therefore, if the messenger has come to confirm good and evil, duty and prohibition already provided by [reason], then we can omit to care about his authority or follow his mission. Because through what is provided by reason, we can go without it and in this sense the prophetic mission is false. But if [his message] contradicts the judgement on good and evil, permission and prohibition, according to what is provided by reason, then we do not need to believe in his prophecy."[46]

44 The authorship of the text is disputed to this day. The challenge of coming to a decision on this question originates in the ambiguous character of the work itself. From the extant fragments, we know that it was a dialogue in which one interlocutor defended the idea of prophecy and the other challenged it. Ibn al-Rāwandī and his colleague Abū ʿĪsā al-Warrāq have been identified as the two participants in the dialogue with the latter defending prophecy and the former refuting it. But whether these roles represented their actual positions is highly disputed. Cf. the different assessments by van Ess (*TG IV*, p. 320) and Rudolph (*Al-Māruṭīdī*, pp. 176–178) against Stroumsa ("Blinding Emerald" and *Freethinkers*, pp. 37–86). Stroumsa believes that the *Kitāb al-Zumurrud* "reflect[s] a reality of [Ibn al-Rāwandī's] thinking and debate with the Manichaean Abū ʿĪsā al-Warrāq, with whom he was interconnected in a friendship" ("Blinding Emerald", p. 177).

45 Ibn al-Rāwandī has put these critiques in the mouth of the so called *Barāhima*, as so did many Muslim authors after him. The factual relationship between these ideas and the *Barāhima* is of course much more complex. While Kraus locates the attribution of the denial of prophecy to the *Barāhima* solely in the Islamic literature, Stroumsa argues for an Indian-Muslim encounter. In any case, in the later tradition of theology the *Barāhima* became a topos that served the theologians for the denial of prophecy.

For the historical background of the *Barāhima*, de facto knowledge of Indian Brahmans among Muslim theologians and the relationship between the *Barāhima*, the Indian Brahmans and Ibn al-Rāwandī, see Norman Calder, "The Barāhima: Literary construct and historical reality", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 57/1 (1994); Stroumsa, *Freethinkers*, pp. 145–162; and Kraus, "Beiträge", pp. 341–357.

46 Ibn al-Rāwandī, *Kitāb al-Zumurrud*, ed. Kraus, "Beiträge", p. 97: 1 ff.

In addition to this general attack on revelation, Ibn al-Rāwandī expresses critiques of the Islamic rites as being useless. The religious duties, such as the sacrifice of an animal, the daily five-time prayers or the detailed compulsory movements during the pilgrimage are examples for unnecessary knowledge, he maintains. Muslim theologians addressed this reproach with the following argument: If God is just and the salvation of the creature depends on the religious law, then the people have to know this law. The general knowledge provided by reason is not enough and has to be differentiated and concretised by detailed instructions on how to act. Therefore revelation is necessary.[47]

The necessity of revelation is not discussed in the *Ithbāt*. But an interesting reference is provided in al-Bustī's *Kashf*, where he puts the "dilemma of the Barāhima" into the mouth of the Ismāʿīlīs. In his answer, al-Bustī – while referring to "*shuyūkhunā*" – repeats the Muʿtazilī argumentation based on God's justice and underlines its rational justification.[48]

In addition to this general challenge of prophecy, the *Zumurrud* targets the idea that the credibility of a prophet is based on his ability to perform miracles. The critique addressed at the argument of miracles in this context includes the following aspects: Indisputable tradition (*tawātur*) cannot be guaranteed, prophecies of future events or hidden knowledge faked by Muḥammad is exposed as untrue or deceptive, and the Islamic dogma of the inimitability of the Qurʾān is untenable, both with regards to form and content.

Conclusion

The *Kitāb al-Zumurrud* attacks the fundamental argument of prophetology. It questions the necessity of revelation and addresses several objections at the proof of prophecy by miracles. Refutations to all the critical points advanced in the *Zumurrud* are found in the prophetological texts. The same set of arguments and counter-arguments is put forth in the *Ithbāt*, as the analysis of some of the main criticisms of Ibn al-Rāwandī will show in the next chapter.[49] Al-Muʾayyad bi-llāh takes up many of these objections, without always referring them to the *Kitāb al-Zumurrud*. Once he refers to "al-Barahmī" – probably alluding to the critique of prophecy put in the mouth of the Brahmans by Ibn al-Rāwandī –, explaining that according to the latter no clear distinction can be drawn between a miracle

47 Cf. ʿAbd al-Jabbār, *Mughnī XV*, pp. 19 ff.; Mānkdīm, *Taʿlīq*, pp. 564 f.; al-Nāṭiq, *Ziyādāt*, pp. 135–139, each including the references to the views of the earlier theologians, in particular the two Jubbāʾīs.

48 al-Bustī, *Min Kashf Asrār al-Bāṭiniyya*, pp. 273 f.

49 Cf. chapter V.5.

and unexplainable natural phenomena (such as magnetism).[50] This is why the Brahmans deny miracles as proofs of prophecy and indeed prophecy as such, he argues, and answers this objection with the classical counter-argument that God has to exclude all possibility of doubt about his prophets and will therefore avoid any ambiguous signs; otherwise, humans could use these natural signs as false proofs.[51]

We notice again the parallel between the denial of prophecy and its establishment through miracles by Ibn al-Rāwandī and the Ismāʿīliyya (according to al-Muʾayyad's description).

3.4 *Al-Dāmigh* – Critique of the Qurʾān

The Kitāb al-Dāmigh *in the* Ithbāt

While in *al-Zumurrud*, Ibn al-Rāwandī (mainly) aimed at damaging the trustworthiness of the Prophet, in *al-Dāmigh* (lit. "The skull-smasher" or "The brain-beater")[52] concerning "abuses of the Qurʾān" (*maṭāʿin al-Qurʾān*)[53], as al-Muʾayyad bi-llāh puts it, Ibn al-Rāwandī targets the miracle of the Prophet.

Al-Muʾayyad explains that the work's authorship was unclear ("*wa-khtulifa fī muṣannifihi*"), but that it goes back to the *Dayṣāniyya*. ʿAbd al-Jabbār likewise expressed doubts about whether Ibn al-Rāwandī was the author of the *Dāmigh* and hinted that it might have been the work of a conspiring group and that it had simply been circulated under the name of Ibn al-Rāwandī.[54] Elsewhere in the

---

50 *Ithbāt*, Ch. 1.4, pp. 69 f.

51 Cf. i.e. ʿAbd al-Jabbār, *Mughnī XV*, pp. 217 ff. and 270 ff.

52 Storumsa (*Freethinkers*, p. 199, n. 24) notes on the meaning of the title: "The 'skull-smashing blow' was directed to the Qurʾān, against which the book attempted to produce an irrefutable proof (*ḥujja dāmigha*)." The title could also refer to the achievement of a definite triumph (*dāmigh*).

53 *Ithbāt*, Ch. 1.2, p. 28: 5 f.

54 ʿAbd al-Jabbār, *Tathbīt*, vol. 2, p. 357: "This is what Ibn al-Rāwandī said when he joined Lāwī, the Jew, and – with the support of [other] criminals like him – they thought about and made plans to outflank the Muslims. In their interpretations [of Qurʾānic verses] they departed from the self-evident [understandings] (*al-ḍārūrāt*) and called the book in which they summarised this [interpretation] and others like it: *Kitāb al-Dāmigh*." For different translations of this paragraph see Stroumsa, *Freethinkers*, pp. 198 f., and van Ess, *TG VI*, p. 487. On Ibn al-Rāwandī's connection to Judaism, see Stroumsa, "From Muslim Heresy to Jewish-Muslim Polemics: Ibn al-Rāwandī's *Kitāb al-Dāmigh*", *Journal of the American Oriental Society*, 107/4 (1987).

Tathbīt, however, ʿAbd al-Jabbār leaves no doubt of Ibn al-Rāwandī's authorship of the *Dāmigh*.[55]

Fragments

Nyberg first pointed to this book in the introduction to his edition of al-Khayyāṭ's *Kitāb al-Intiṣār*.[56] On the authority of ʿAbd al-Raḥmīn al-ʿAbbāsī's (d. 963/1556) *Maʿāhid al-Tanṣīṣ* who refers to al-Balkhī's *Maḥāsin Khurāsān*, Nyberg lists a *Kitāb al-Dāmigh fī l-radd ʿalā l-Qurʾān* and states that the work had been refuted three times, namely by al-Khayyāṭ, Abū ʿAlī al-Jubbāʾī and Ibn al-Rāwandī himself.[57] All these refutations have been lost, but passages of Abū ʿAlī's *Naqḍ al-Dāmigh* survived in later works that appear to be the ultimate source referred to by all extant fragments of the *Kitāb al-Dāmigh*. This also applies to the references of ʿAbd al-Jabbār (both in the *Mughnī* and the *Tathbīt*).[58] The most comprehensive citations are preserved in Ibn al-Jawzī's *Muntaẓam*.[59] Hellmut Ritter believes that Ibn al-Jawzī was the last person to read original texts by Ibn al-Rāwandī. He provides a reconstruction of the text on the basis of Ibn al-Jawzī's *Muntaẓam*, in which we find citations from Abū ʿAlī's refutation as well as from the original.[60] Stroumsa believes to have found additional fragments of the *Kitāb al-Dāmigh* in a book by the Ẓāhirite scholar Ibn Ḥazm (d. 456/1064). In his polemic epistle entitled *al-Radd ʿalā Ibn al-Naghrīla al-Yahūdī*, Ibn Ḥazm refutes a book that Ibn al-Naghrīla had written to refute the Qurʾān. Stroumsa assumes that Ibn al-Naghrila never wrote a book against the Qurʾān, but that Ibn Ḥazm took his citations from Abū ʿAlī's refutation of the *Kitāb al-Dāmigh*.[61]

---

55 ʿAbd al-Jabbār, *Tathbīt*, vol. I, p. 51.

56 al-Khayyāṭ, *Kitāb al-Intiṣār*, pp. 28, 30, 36 (= French trad. A. Nader: pp. xxv-xxvi, xxx).

57 According to van Ess (*TG VI*, pp. 439 f.), there are (at least) two additional refutations of the *Kitāb al-Dāmigh*, namely by Abū l-Qāsim al-Ḥārith b. ʿAlī al-Warrāq, a contemporary of Abū ʿAlī, and Abū Bakr al-Zubayrī, a Muʿtazilī from Isfahan.

58 ʿAbd al-Jabbār, *Mughnī XVI* (indicated as *Mughnī XVI* in the following outline), pp. 389–394: ʿAbd al-Jabbār cites each of the Qurʾānic verses used in the *Kitāb al-Dāmigh*, followed by Abū ʿAlī's refutation.

59 Ibn al-Jawzī, *al-Muntaẓam* (cited as *Muntaẓam* in the following overview).

60 Hellmut Ritter, "Philologika VI", *Der Islam*, 19 (1931).

61 Stroumsa, "From Muslim Heresy to Jewish-Muslim Polemics: Ibn al-Rāwandī's *Kitāb al-Dāmigh*", and Stroumsa, *Freethinkers*, pp. 198–213.

Outline

Summarising the fragments (from ʿAbd al-Jabbār's *Mughnī*, Ibn al-Jawzī's *Muntaẓam* and Ibn Ḥazm's *Radd ʿalā Ibn al-Naghrīla al-Yahūdī*), we can state that in the *Kitāb al-Dāmigh*, Ibn al-Rāwandī imputed internal contradictions (*al-munāqaḍa*) and inconsistencies within the Qurʾān and described God in a ridiculous and absurd way. To this end, Ibn al-Rāwandī lists seemingly conflicting Qurʾānic verses including

- mathematical errors, such as the number of days God needed to create the world (2+4+2 = 8 in Q 41: 9–12 versus 6 days in Q 50: 38)[62], or the chronology of the creation of heaven and man (Q 2: 29 versus Q 79: 27–30)[63],
- empirical flaws (such as the fact that God was described as having been praised by all and everything in Q 3: 83, Q 17: 44 and Q 16: 49, in contrast to the obvious existence of non-believers)[64],
- contradictory information about the devil (indicating his strength in Q 58: 19, 29: 38 and his weakness in Q 4: 76)[65], the Judgement Day (with regard to the potential for self-defence in Q 77: 35 and Q 16: 111)[66], and the afterlife (including an unpleasant description of paradise as being filled with milk, honey, ginger, brocade and silk in Q 47: 15, Q 76: 17 and Q 44: 53)[67], and
- unpleasant and inconsistent descriptions of God himself, in particular his immoral behaviour, including:
    - fraud and lies, when He announces that some will be punished and some forgiven, but makes man incapable of understanding and leads him astray (Q 18: 57), or mercy (Q 39: 53) and perdition (Q 40: 29) alike,[68]
    - cruelty (such as the continuous burning of the skin, Q 4: 56)[69],
    - disproportionality of his acts (when killing the Thamūd because they had harmed a female camel, Q 7: 77–78)[70], and

62 Cf. *Mughnī XVI*, p. 393: 5–20; *Muntaẓam*, p. 418: 15–19; and *Radd ʿalā Ibn al-Naghrīla*, p. 47 (= Stroumsa, *Freethinkers*, pp. 202 f.).
63 Cf. *Mughnī XVI*, p. 394: 1–16; and *Radd ʿalā Ibn al-Naghrīla*, p. 43 (= Stroumsa, *Freethinkers*, p. 202).
64 Cf. *Muntaẓam*, p. 421: 5–7.
65 Cf. *Mughnī XVI*, pp. 391: 12 – 392: 6; and *Muntaẓam*, p. 418: 11–14.
66 Cf. *Radd ʿalā Ibn al-Naghrīla*, p. 49 (= Stroumsa, *Freethinkers*, p. 203).
67 Cf. *Muntaẓam*, p. 420: 4–8.
68 Cf. *Mughnī XVI*, pp. 390: 9 – 391: 2; and *Muntaẓam*, p. 419: 4–5; and pp. 420: 17 – 421: 2.
69 Cf. *Muntaẓam*, p. 419: 14–15.
70 Cf. *Muntaẓam*, p. 420: 15.

- contradictory information about the extent of his knowledge. (He claims of knowing the unknown in Q 6: 59, but does not know who will pray in the right direction in Q 2: 143.)[71]

The inconsistencies brought forward by Ibn al-Rāwandī appear to be a rather random collection of Qurʾānic verses. Abū ʿAlī al-Jubbāʾī did not have much trouble refuting these criticisms, primarily by pointing to linguistic misunderstandings or by referring to the exegetical tradition.

Conclusion

Although al-Muʾayyad bi-llāh mentions the title of the work without using its arguments and examples, the *Kitāb al-Dāmigh* is important for the context of the *Ithbāt*. In chapters 1.6 and 1.7, al-Muʾayyad takes great effort to prove in detail the linguistic superiority of the Qurʾānic composition. He not only mentions the stylistic excellence, but also presents the superb meaning of words and expressions. His explanation is addressed at all kinds of criticisms toward the language of the Qurʾān, such as those by Ibn al-Rāwandī mentioned in the *Kitāb al-Dāmigh*, or those who disregard of the "exoteric appearance" (*ẓāhir*) of the Qurʾānic word, as demonstrated by the Ismāʿīlīs in their emphasis on the "inner meaning" (*bāṭin*).[72]

3.5 *Al-Farīd* – Distinguishing Between a Genius and a Prophet

The Kitāb al-Farīd *in the* Ithbāt

Al-Muʾayyad bi-llāh warns the reader that "when Ibn al-Rāwandī composed the book entitled *al-Farīd*, he formulated rules, provided and cited the useful and the useless about the abuse of the prophethood of our Prophet Muḥammad (peace be upon him) and denied many of the traditions of the Muslims".[73] *Al-Farīd* is described a second time as a book that "treats the abuse of the prophecies of our Prophet (peace be upon him) and the calumny against his miracles".[74] Though the *Kitāb al-Farīd* is cited in chapters 1.1 and 1.2, its arguments are largely discussed in chapter 1.4 of the *Ithbāt* in the context of the definition of a miracle.[75]

---

71 Cf. *Muntaẓam*, p. 418: 7–10. Similar in content, but with different Qurʾānic examples: *Mughnī XVI*, pp. 392: 11 – 393: 5.
72 Cf. Ch. IV.2.3
73 *Ithbāt*, Ch. 1.1, p. 10: 20 ff.
74 *Ithbāt*, Ch. 1.2, p. 28: 6 f.
75 *Ithbāt*, Ch. 1.4, pp. 57–59; p. 79.

Fragments and Outline

Rashed has gathered a list of later prophetological texts that rely on Abū Hāshim's (lost) *Naqḍ al-Farīd*.[76] The reconstruction from the surviving fragments demonstrates that the *Kitāb al-Farīd* (lit. Book of the Unique)[77] challenges the Qurʾān as evidence of prophecy. Ibn al-Rāwandī's argument can be summarised as follows: If the fundamental proof of Muḥammad's prophecy is the inimitability of the Qurʾān, then scholars such as Euclid and Ptolemy are also prophets, since their famous books are likewise inimitable. In other words, the argument asks for a way to distinguish between the works of a genius and works that arise through divine inspiration.[78]

In this context, al-Muʾayyad bi-llāh discusses the following examples of literary excellence in detail:

– Euclid (*Uqlīdis*), [*Elements*]: In the sources, Euclid, the famous Greek mathematician who lived around 300 B. C. in Alexandria, is always mentioned without reference to a specific work. Al-Muʾayyad adds that, at the time of Euclid, the discipline of geometry had reached a peak (*balagha al-ghāya*), and that Euclid was a leading master. Al-Muʾayyad may have referred to Euclid's masterpiece *Elements,* a mathematical and geometric treatise consisting of 13 volumes that was first translated into Arabic around 183/800 and discussed among the Muʿtazila and other Islamic scholars.[79]

---

76 Rashed, "New Evidence", pp. 280 f. His list is essentially based on van Ess, *TG VI*, pp. 487–490. It includes the following: ʿAbd al-Jabbār, *Mughnī XVI*, pp. 304 f.; al-Nāṭiq, *Ziyādāt*, p. 149; Siyāh, *Taʿlīq*, p. 1, 7–16; and ʿAbd al-Jabbār, *Tathbīt*, vol. 1, p. 51, where only the title is listed. In vol. 2, p. 511 of the *Tathbīt*, ʿAbd al-Jabbār refers to Abū Hāshim's *Naqḍ al-Farīd* and explains that in this book, the author described the miracles of Muḥammad, such as praying for rain, foretelling the death in the battle of al-Muʾta and predicting the victory of Byzantium over Persia. Although they are not part of the Qurʾān, they have to be considered compulsory knowledge (*ʿilm al-iḍṭirār*), since they were reported by many people in different places. This argument is not the argument of the *Naqḍ al-Farīd*, as it is preserved in the other sources. ʿAbd al-Jabbār might have confused it with other anti-Ibn al-Rāwandīan books.

77 For different translations of the title, see Ritter, "Philologika VI", p. 10: "Das Juwel"; and van Ess, *TG VI*, p. 437: "Mittelperle".

78 It is interesting to note, that Abū Ḥātim al-Rāzī (*Aʿlām al-nubuwwa*, p. 174) mentions the same argument and puts it in the mouth of "*al-mulḥid*" (without referring it to Ibn al-Rāwandī and his *Kitāb al-Farīd* but rather to his interlocutor Abū Bakr al-Rāzī). His refutation to this argument resembles those given by the Muʿtazilīs, including al-Muʾayyad bi-llāh himself, namely that the authors of these books have not challenged their public to produce something similar.

79 *Ithbāt*, Ch. 1.4, pp. 57: 6, 13; 58: 14; 60: 1; 79: 9. The *Elements* of Euclid are one of the earliest scientific texts to have been translated into Arabic, probably during the reign of the ʿAbbāsid caliph Harūn al-Rashīd (170/786–193/809). A rich manuscript tradition testifies that the text

- Ptolemy (*Baṭlamiyūs*), *Almagest* (*al-Majisṭī)*: The *Syntaxis Mathematica* or *Great Mathematical Compendium* by the Alexandrian astronomer Claudius Ptolemy (d. ca. 180 B. C.) consisted of 13 volumes and is regarded as the standard manual on Greek astronomy that widely influenced the development of astronomy among the Arabs. It was translated several times into Arabic in the late 2nd/8th and 3rd/9th centuries and received a series of redactions and commentaries.[80]
- Galen (*Jālīnus*) (d. ca. 199 B. C.): The famous and prolific writer from Greek antiquity was widely received by Arab scientists. No specific work is mentioned by al-Mu'ayyad. He simply states that *Jālīnus* was an outstanding expert in the field of medicine – using the same expression as in the case of Euclid (*balagha al-ghāya*).[81]
- Imru' al-Qays: This pre-Islamic poet (d. ca. 550 B. C.) was one of the great masters whose poems were still praised and collected towards the end of the 2nd/8th century and widely transmitted. He is often presented as a model and benchmark in the field of poetry.[82]
- Sībawayh: The *Kitāb Sībawayhi*, as it is referred to in Islamic literature in lieu of a genuine title, is widely acknowledged as the founding text of Arabic grammatical science. Its author – Abū Bishr ʿAmr b. ʿUthmān b. Qanbar Sībawayhi (d. ca. 180/796) – is of Persian origin, who studied Arabic in Basra.[83]

---

was subsequently widely read and revised. It also received numerous commentaries. For recent scholarship on the text and its transmission, see various studies of Sonja Brentjes.

80 *Ithbāt*, Ch. 1.4, pp. 57: 6, 13; 58: 14; 59: 12; 60:9; 79: 8. For an overview of the Arabic tradition of the *Almagest*, see Paul Kunitzsch, *Der Almagest: die Syntaxis mathematica des Claudius Ptolemäus in arabisch-lateinischer Überlieferung*, Wiesbaden 1974 and his subsequent studies. For a survey of the text, see Régis Morelon, "General survey of Arabic astronomy", in *Encyclopedia of the History of Arabic Science*, ed. Rashed Roshdi, London/New York 1996, pp. 4–7.

81 *Ithbāt*, Ch. 1.4, p. 79: 9. The Galenic tradition comprises many works written or ascribed to Galen, most of which deal with medicine, but it also includes treatises on philosophy, physics and other disciplines. The various texts were translated into Arabic and widely read. For an overview, see *Galen in the Arabic Tradition. Texts and Studies. Collected and reprinted*, eds. Mazen Amawi, Fuat Sezgin, Ehring-Eggert Carl & Neubauer Eckhard, 4 vols., Frankfurt am Main 1996 and the ongoing research projects of the authors mentioned.

82 *Ithbāt*, Ch. 1.4, pp. 59: 5; 79: 10. Al-Mu'ayyad bi-llāh cites verses of Imru' al-Qays's poems throughout the entire *Ithbāt* (for references, see there).

83 *Ithbāt*, Ch. 1.4, p. 79: 10. The text exists in several editions. "The Sībawayhi Project" under the direction of Michael G. Carter aims at producing a critical hypertext edition of the *Kitāb Sībawayhi* that includes an overview of manuscripts, printed editions and translations. For more information and references, see the homepage of the project: http://sydney.edu.au/arts/research_projects/sibawiki/homepage/; cf. also Michael G. Carter, *Sibawayhi. Makers of Islamic Civilization*, London 2004.

- Khalīl b. Aḥmad, the *ʿArūḍ*: Khalīl b. Aḥmad (d. btw. 160/776–7 and 175/791), teacher of Sībawayh and one of the founders of Arabic linguistic, is (among other things) famous for developing a metric system that had been widely adopted by the time of al-Muʾayyad bi-llāh. His *Kitāb al-ʿArūḍ* has not survived, but its content, may be deduced from later works.[84]
- Ibn Muqla: Abū ʿAlī Muḥammad b. Muqla (d. 328/940) was a famous calligrapher and is credited with inventing the so-called *al-khaṭṭ al-manṣūb* ("proportioned script") style. In his *Risāla fī l-ʿilm al-khaṭṭ wa-l-qalam*, he describes the foundations of calligraphy on the basis of geometrical forms.[85]

As is true for the other books of Ibn al-Rāwandī, al-Muʾayyad bi-llāh received this list of excellent books (or their authors) that, in his *Farīd*, Ibn al-Rāwandī contrasted with the Qurʾān through the prophetological literature.[86]

Conclusion

The fundamental criticism that underpins the argument of the *Farīd* is the claim of the linguistic inimitability of the Qurʾān. While the *Kitāb al-Dāmigh* targets the content and linguistic composition of the Qurʾān, the *Kitāb al-Farīd* questions the virtual inimitability of the Qurʾān in its capacity as "proofing miracle" for prophecy.

Although al-Muʾayyad bi-llāh does not draw an explicit link to the Ismāʿīliyya, his critiques suggest the following consideration: Ibn al-Rāwandī (according to the *Kitāb al-Farīd*) and the Ismāʿīlīs (according to al-Muʾayyad's description)

---

84 *Ithbāt*, Ch. 1.4, pp. 57: 2, 6; 58: 15; 59: 1; 79: 9. The *Kitāb al-ʿArūḍ* seems to have been composed in two volumes: *al-Farsh* containing the theoretical foundation of the metric system and *al-Mithāl* gathering model verses and illustrating examples. Cf. Bruno Paoli, "Du rôle fondateur d'al-Khalīl en métrique arabe", *Langue et Littératures du Monde arabe*, 7 (2002), pp. 1–11.

85 *Ithbāt*, Ch. 1.4, p. 79: 11. Cf. Hilāl Nājī, *Ibn Muqla khaṭṭāṭan wa-adīban wa-insānan maʿa taḥqīq risālatihi fī l-khaṭṭ wa-l-qalam*, Baghdad 1991, pp. 113 ff.

86 A textual comparison of the passages reveals remarkable parallels in particular between al-Muʾayyad bi-llāh's *Ithbāt* and a Supercommentary to the Commentary of *al-Uṣūl al-kābīr* by Ibn Khallād (*"Taʿlīq Sharḥ al-Uṣūl al-kabīr"*) composed by the Zaydī scholar ʿAlī b. al-Ḥusayn Siyāh Sarījān. (On him, see pp. 113 ff.) Siyāh lists all the examples mentioned by al-Muʾayyad except Imruʾ al-Qays and adds others not cited in the *Ithbāt*. (Viz. the poems of Umirs, the philosopher (?) (about whom Siyāh states that he can not assess his works, since he does not master the language), the poems of al-Rūdhakī (d. ca. 329-/940–1), Shahīd or Shuhayd (d. 315/927) and others (Siyāh, *Taʿlīq*, p. 10; 16). In addition to literature, Siyāh presents examples of human excellence in other disciplines, including the pyramids, the palace of Chosroes, the burning mirrors or the magnifying glasses in the lighthouse of Alexandria. Cf. also Rashed, "New Evidence", p. 286.) This indicates that (with regard to the *Kitāb al-Farīd*) the two Zaydī authors likely had a common source.

put Muḥammad on a level with other outstanding thinkers or scientists who composed great œuvres. With this attitude, both devaluate the Prophet and the Qurʾān, negate *iʿjāz al-Qurʾān* as a miracle providing evidence for Muḥammad's prophecy and have to be seen as severe heretics.

3.6 Conclusion: Sources and Function

Ibn al-Rāwandī is an important character in the prophetological discourse. Al-Muʾayyad bi-llāh most likely received his criticisms and the counterarguments through the indicated texts of his mainly Muʿtazilī predecessors. He uses the books of the heretic for three reasons:

First, the refutation of Ibn al-Rāwandī's critical writings fits in with al-Muʾayyad bi-llāh's general defence of Muḥammad's prophecy. Basically he repeats the well established counter-arguments. Second, al-Muʾayyad bi-llāh uses Ibn al-Rāwandī to support a specific argument, namely the proof that the Qurʾān has never been imitated. In the first passage (Ch. 1.1), he argues that despite all Ibn al-Rāwandī's abuse of the Prophet and his denial of many traditions of Muslims, the heretic did not deny the existence of the *taḥaddī* verses. In the second reference (Ch. 1.2), al-Muʾayyad adduces Ibn al-Rāwandī's critical books as proof of the absence of an imitation of the Qurʾān. He argues that if these heretical treatises including the harsh critique of Muḥammad and the Qurʾān and even a total denial of prophethood had been transmitted, "how can one believe that the transmission of the imitation of the Qurʾān – if there had been one – had been hidden (...)"[87].

Finally al-Muʾayyad bi-llāh implicitly constructs a parallel between Ibn al-Rāwandī and the Ismāʿīliyya. After listing the heretical books of Ibn al-Rāwandī, he states:

> "And the *Bāṭiniyya* expanded their efforts and increased their expenses for their longing to deny God's unity (*tawḥīd*) and the prophecies (*nubuwwāt*). And if they found a way to [do] it, they would have reached [their aim] through what they possess from new or old (*min ṭārif aw-talīdin*)."[88]

---

87 *Ithbāt*, Ch. 1.2, p. 28: 8–10. ʿAbd al-Jabbār (with reference to Abū ʿAlī and Abū Hāshim) uses a similar argument when he explains that miraculous astronomical events that Muḥammad predicted in the Qurʾān could not have been happened before him. Otherwise, ʿAbd al-Jabbār says, they would have been mentioned in earlier poems or astrological books. Since this is not the case, they did not exist and Muḥammad's information has to be considered as originating from God. (ʿAbd al-Jabbār, *Tathbīt*, vol. 1, p. 69).

88 *Ithbāt*, Ch. 1.2, p. 28: 11–13.

Similarly, ʿAbd al-Jabbār repeatedly stresses the use of the books of Ibn al-Rāwandī by the Shīʿī propagandists, i.e. Ismāʿīlīs and states that – with regards to the hatred against the prophets – the *Bāṭiniyya* and groups of the *Qarāmiṭa* "take the same way as the *zanādiqa* of former times, including Ibn al-Rāwandī, al-Warrāq [and others]".[89] The message of such statements seem to imply the following conclusion: About a century before al-Muʾayyad bi-llāh, Ibn al-Rāwandī and his colleagues were the enemies of Islam who aimed at destroying the religion with their writings; at the time of al-Muʾayyad it is the Ismāʿīliyya. Both share the same heretical ideas, which can be summarised as a parallel to Ibn al-Rāwandī's books: (a) The denial of the createdness of the world and thus of God the creator, as discussed in the *Kitāb al-Tāj*, (b) the denial of prophecy, as mentioned in the *Kitāb al-Zumurrud*, and (c) the questioning of the *iʿjāz al-Qurʾān* as Muḥammad's core miracle, as expressed in the *Kitāb al-Dāmigh* and the *Kitāb al-Farīd*. These three challenges correspond to al-Muʾayyad bi-llāh's reproach of the Ismāʿīliyya and their alleged anti-Islamic doctrines, namely (a) the *double negative theology* leading to the denial of the creator, (b) the concept of *taʾyīd* that equals the denial of prophecy, and (c) the teaching of the *bāṭin* only understood by the imams that damages the concept of *iʿjāz al-Qurʾān*.

4 Other Prophetological Texts

The Muʿtazilī theologian Abū l-Hudhayl al-ʿAllāf is the earliest author indicated by al-Muʾayyad bi-llāh.[90] However, he only mentions him in general as a *mutakallim* without referring to his oeuvre. Nonetheless it is rather likely that he knew some of his writings. ʿAbd al-Jabbār lists Abū l-Hudhayl among those early Basran theologians "who established the knowledge of Muḥammad's prophethood as compulsory knowledge (*ʿilm ḍarūrī*).[91] Ibn al-Nadīm records one or possibly two prophetological titles, namely *ʿAlāmāt ṣidq al-rasūl* and *al-Ḥujja*, of which the latter is, of course, too equivocal for a definitive judgement.[92]

Next to texts dedicated entirely and specifically to "proofs of prophecy", which developed as an individual literary genre, usually bearing such titles as "The Signs of Prophecy" (*Aʿlām al-nubuwwa*), "Establishing (the Proof of) Prophecy" (*Ithbāt al-nubuwwa*), and the like, there are comprehensive theological

89 ʿAbd al-Jabbār, *Tathbīt*, vol. 1, pp. 51 f., 63, 90 f., 128 f., 222, 224 f., 232; citation: vol. 2, p. 508.
90 *Ithbāt*, Ch. 1.7, p. 140: 15 f. For earlier texts on *iʿjāz*, cf. chapter V.1 with notes.
91 ʿAbd al-Jabbār, *Tathbīt*, vol. 2, p. 511.
92 Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, vol. I/2, p. 566: 9 and p. 567: 4.

summae that included discussions of prophecy. The corpus involved is a complex network of interrelated texts that has only been started to be revealed. Many texts are lost, others are available only in the form of manuscripts, and a few links are still missing. As we will see, Muʿtazilī authors from the Zaydī community played a significant role in the continuing prophetological debate. Al-Muʾayyad bi-llāh's *Kitāb Ithbāt nubuwwat al-nabī* is a contribution and also a reflection on that debate.

4.1 Ibn Kallād's *Kitāb al-Uṣūl* and Its Reception in the Zaydī Community

Abū ʿAlī Muḥammad b. Khallād al-Baṣrī, who died in the 2nd half of the 4th/10th century, was one of the leading theologians of the Bahshamiyya.[93] He wrote a *Kitāb al-Uṣūl* together with an autocommentary: *Sharḥ al-uṣūl*. Neither text is extant, but substantial parts survived in later recensions from the pen of Zaydī authors, which are reviewed in the following.[94] The *Kitāb al-Uṣūl* with its *Sharḥ* contained a systematic exposition of Muʿtazilite doctrine including the views of Ibn Khallād's teacher Abū Hāshim al-Jubbāʾī and references to the latter's *Naqḍ al-Farīd*.[95] ʿAbd al-Jabbār composed a completion of Ibn Khallād's *Sharḥ*, entitled *Takmilat Sharḥ al-Uṣūl*, which is also lost. He also wrote a commentary to Ibn Khallād's *Kitāb al-Uṣūl*, entitled *Sharḥ al-Uṣūl*, which has also not come down to us.[96]

Abū Rashīd al-Nīsābūrī: Ziyādāt al-Sharḥ *and its Commentaries*

Next to ʿAbd al-Jabbār's *Sharḥ*, a second important commentary on Ibn Khallād's *Kitāb al-Uṣūl* was composed by ʿAbd al-Jabbār's disciple and his successor as head of the Bahshamiyya Abū Rashīd al-Nīsābūrī (d. 460/1068). The text entitled

---

93 On him, see "Ibn Khallād" (J. Schacht), *EI2*; "Ebn Khallād" (d. Gimaret), *EIr*; "Ibn Khallād Baṣrī" (Sayyid Jaʿfar Sajjādī), *Dāʾirat-i maʿārif-i buzurg-i islāmī*, vol. 3, pp. 439–440; Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur. Supplement*, vol. 1, p. 343; Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, vol. I, p. 624, no. 17.

94 Namely the *Kitāb Ziyādāt Sharḥ al-uṣūl* by al-Nāṭiq bi-l-ḥaqq (eds. Camilla Adang, Wilferd Madelung & Sabine Schmidtke) and a second supercommentary that was apparently composed by the Zaydī author ʿAlī b. al-Ḥusayn b. Muḥammad al-Daylamī Siyāh [Shāh] Sarījān [Sarbījān]. Cf. Ansari & Schmidtke, "The Zaydī reception of Ibn Khallād's *Kitāb al-Uṣūl*: The *taʿlīq* of Abū Ṭāhir b. ʿAlī al-Ṣaffār". On both works, see the following.

95 Cf. Rashed, "New Evidence", p. 281.

96 Both references are found in the biographical dictionary by al-Ḥākim al-Jishumī, "*Sharḥ ʿUyūn al-masāʾil*", in *Faḍl al-iʿtizāl*, p. 368.

Ziyādāt al-Sharḥ was long thought to be lost[97], but substantial parts were found in the following three commentaries that have recently been discovered and/or identified.

(1) The first one was composed by al-Muʾayyad bi-llāh's brother al-Nāṭiq bi-l-ḥaqq.[98] In his *Ziyādāt Sharḥ al-uṣūl*[99], which is completely preserved in a manuscript in Leiden, al-Nāṭiq summarises important parts of the original *Ziyādāt al-Sharḥ* of al-Nīsābūrī. The editors Adang, Madelung and Schmidtke demonstrate that the text also contains direct references to Ibn Khallād's *Sharḥ al-uṣūl* and most likely also to ʿAbd al-Jabbār's *Takmilat sharḥ al-uṣūl*. Contrary to the suggestions by Gimaret and Rashed, they do not believe they have found references to ʿAbd al-Jabbār's *Sharḥ al-uṣūl*.[100]

(2) A second commentary on Ibn Khallād's *Kitāb al-uṣūl* is partially extant in different manuscripts and has a complex story: (a) A fragment that is preserved at the Great Mosque Library in Sanaa[101] was first edited by Muḥammad ʿAbd al-Hādī Abū Rīda, who believed the text was a supercommentary on Ibn Khallād and attributed it to Abū Rashīd al-Nīsābūrī as his *Dīwān al-uṣūl*. It contains most of the first part of the work, namely a discussion of God's unicity and was therefore published under the title "*Fī l-tawhīd*".[102] (b) A second fragment of the same commentary, preserved at the British Library, was first described by Arthur S. Tritton[103] and later partly edited by Richard Martin.[104] Martin suggestes that the text belonged

---

97 Ansari and Schmidkte seem to have discovered a fragment of the *Ziyādāt al-Sharḥ* in the Abraham Firkowich collection, held at the Russian National Library: Ansari & Schmidtke, "Al-Nīsābūrī's *Kitāb Masāʾil al-khalīf fī l-uṣūl*", p. 231, n. 28. There the authors refer to their forthcoming article: "MS Firk Arab 403: A fragment of Abū Rashīd al-Nīsābūrī's *Ziyādāt al-Sharḥ*?".

98 On al-Nāṭiq bi-l-ḥaqq, see above, pp. 21 f.; Madelung, *Der Imam al-Qāsim*, pp. 178–182; and Madelung, "Zu einigen Werken des Imams Abū Ṭālib an-Nāṭiq bi-l-ḥaqq".

99 Published as al-Nāṭiq, *Ziyādāt*. The section on *nubuwwa* headed as "*Bāb al-radd ʿalā l-Barāhima wa-l-kalām fī l-nubuwwāt*" is on pp. 135–162.

100 See the Introduction to al-Nāṭiq's *Ziyādāt*, pp. 4–5; Gimaret, "Les *Uṣūl al-khamsa*," p. 72; and Rashed, "New Evidence", p. 285.

101 MS Sanaa, Maktabat al-Jāmiʿ al-kabīr ("Sharqiyya"), # 541, 199 ff. See Ansari & Schmidtke, "The Zaydī reception of Ibn Khallād's *Kitāb al-Uṣūl*: The *taʿlīq* of Abū Ṭāhir b. ʿAlī al-Ṣaffār," p. 286.

102 *Fī l-tawḥīd. [Diwān al-uṣūl li-Abī Rashīd Saʿīd b. Muḥammad al-Nīsābūrī]*, ed. Muḥammad ʿAbd al-Hādī Abū Rīda, Cairo 1969.

103 OR 8613 A. S. Arthur Stanley Tritton, "Some Muʿtazilī Ideas about Religion. In Particular about Knowledge based on General Report", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 14 (1952) [repr. in *The Teachings of the Muʿtazila. Texts and Studies I-II*. Selected and reprinted by Fuat Sezgin in collaboration with Mazen Amawi, Carl Ehrig-Eggert, Eckhard Neubauer, Frankfurt am Main 2000, vol. 2, pp. 262–272], containing also an edition of the manuscript f. 29b:18–34b.

104 Richard Carleton Martin, *A Muʿtazilite treatise on prophethood and miracles. Being Probably the Bāb ʿalā l-nubuwwah from the Ziyādāt al-sharḥ by Abū Rashīd al-Nīsābūrī (died first half*

to al-Nīsābūrī's *Ziyādāt al-Sharḥ*, while Gimaret took it for an anonymous text.[105] Recently, Ansari and Schmidtke proposed an alternative identification. The two scholars found references to Abū Rashīd al-Nīsābūrī's younger contemporaries al-Sharīf al-Murtaḍā (d. 436/1044) and Ibn Mattawayh (d. 469/1076) (in particular the latter's *al-Tadhkira*) and therefore suggest that the two manuscripts ((a) Sanaa and (b) British Library) are not part of Abū Rashīd's *Ziyādāt al-Sharḥ*. Instead they proposed the authorship of a certain ʿAlī b. al-Ḥusayn b. Muḥammad al-Daylamī Siyāh [Shāh] Sarījān [Sarbījān],[106] a Zaydī scholar whose teacher, Abū ʿAlī al-Ḥasan b. ʿAlī al-Ṣaffār, belonged to the circle of ʿAbd al-Jabbār, and who is credited with a work entitled *Sharḥ al-Uṣūl al-kabīr*.[107] On the basis of a comparison with the other texts of the tradition mentioned above, Ansari and Schmidtke tentatively suggest that the British Library manuscript (b) is a later redaction of Abū Rashīd's *Ziyādāt al-Sharḥ*, Ibn Khallād's autocommentary and ʿAbd al-Jabbār's *Sharḥ al-uṣūl* or of his *Takmilat Sharḥ al-uṣūl*. Another source may have been Mānkdīm's *Taʿlīq Sharḥ al-uṣūl al-khamsa*.[108] Accordingly, they suggest as a title of the whole work: *Taʿlīq Sharḥ al-Uṣūl al-kabīr* (Supercommentary to the Commentary of *al-Uṣūl al-kābīr*). The part preserved in the British Library Manuscript (b) contains the chapter on prophecy (*Bāb al-nubuwwa*).[109]

(3) A third commentary to Ibn Khallād's *Kitāb al-Uṣūl* of Zaydī provenance was recently discovered in a collective manuscript copied during the second

---

of the fifth century A. H.). Edited in Arabic with an English Introduction, Historical and Theological Commentaries. New York University, Dissertation, 1977. The edition (f. 2b:5–69b of the manuscript) is found in the second part of the study pp. 1–163. For a partial edition of f. 69b–85b (*bab al-kalām ʿalā l-yahūd fī imtināʿihim min naskh al-sharāʾiʿ*), see Sabine Schmidtke & Camilla Adang, "Muʿtazilī Discussions of the Abrogation of the Torah. Ibn Khallād (4th/10th century) and His Commentators", in: Maria Ángeles Gallego (Ed.), *Reason and Faith in Medieval Judaism and Islam*, Leiden (forthcoming).

105 Martin, *A Muʿtazilite treatise on prophethood and miracles*, p. 3. Cf. also his "The identification of Two Muʿtazilite MSS", *Journal of the American Oriental Society*, 98/4 (1978); and Gimaret, "Les *Uṣūl al-khamsa*", p. 73.

106 Ansari & Schmidtke, "The Zaydī reception of Ibn Khallād's *Kitāb al-Uṣūl*: The *taʿlīq* of Abū Ṭāhir b. ʿAlī al-Ṣaffār", p. 287.

107 He also composed a commentary to al-Nāṭiq's *Kitāb al-Diʿāma fī tathbīt al-imāma* entitled *Kitāb al-Muḥīt bi-uṣūl al-imāma ʿalā madhāhim al-Zaydiyya*. For information on Siyāh Sarījān, see Ansari & Schmidtke, "The Zaydī reception of Ibn Khallād's *Kitāb al-Uṣūl*: The *taʿlīq* of Abū Ṭāhir b. ʿAlī al-Ṣaffār", pp. 280 f., n. 18, and idem., "Muʿtazilism in Daylam: ʿAlī b. al-Ḥusayn Siyāh [Shāh] Sarījān [Sarbījān] and his writings", (forthcoming).

108 Ansari & Schmidtke, "The Zaydī reception of Ibn Khallād's *Kitāb al-Uṣūl*: The *taʿlīq* of Abū Ṭāhir b. ʿAlī al-Ṣaffār," p. 289.

109 Edited by Martin under the title *A Muʿtazilite treatise on prophethood and miracles*. Henceforth, the text will be referred to as Siyāh, *Taʿlīq*.

half of the 7th/13th century and preserved at the library of the Faculty of Medicine at the University of Shiraz (ʿAllāma Ṭabāṭabāʾī Library).[110] We mention it for the sake of completeness, despite its late date. The discoverers Ansari and Schmidtke state that it was composed or noted down by one Abū Ṭāhir b. ʿAlī al-Ṣaffār, about whom no biographical information is available. It contains a *Taʿlīq* on Ibn Khallād's *Kitāb al-Uṣūl*, which shows no direct reference to the original, but repeated references to Abū Rashīd al-Nīsābūrī's *Ziyādāt al-Sharḥ*. Ansari and Schmidtke assume that the material the author had at his disposal differed from the material of the supercommentaries by al-Nāṭiq and Siyāh. However, the chapter on prophecy shows important parallels with the *Ziyādāt* of al-Nāṭiq. Furthermore, it is noteworthy that the text contains numerous references to al-Muʾayyad bi-llāh.[111]

4.2 ʿAbd al-Jabbār's *Kitāb al-Usūl al-khamsa* and Its Zaydī Commentaries

Finally, and independently of the network of texts presented so far, we have to mention ʿAbd al-Jabbār's *Kitāb al-Uṣūl al-khamsa*[112] together with an autocommentary *Sharḥ al-Uṣūl al-khamsa*[113], not to be confused with his *Sharḥ* to Ibn Khallād's *Kitāb al-Uṣūl*. Both "*Sharḥ*s" are lost. But ʿAbd al-Jabbār's *Sharḥ* to his *Kitāb al-Uṣūl al-khamsa* later received further commentaries, again by two Zaydī authors.

(1) The first one is Mānkdīm's *Taʿlīq Sharḥ al-Uṣūl al-khamsa*, edited by ʿAbd al-Karīm ʿUthmān, who wrongly attributed the text to ʿAbd al-Jabbār.[114] The text presents a comprehensive explanation of the five themes of the *Kitāb al-Uṣūl al-khamsa* by ʿAbd al-Jabbār, furnished with a commentary. (2) A second, rather

110 Ansari & Schmidtke, "The Zaydī reception of Ibn Khallād's *Kitāb al-Uṣūl*: The *taʿlīq* of Abū Ṭāhir b. ʿAlī al-Ṣaffār", pp. 277 ff.

111 Ansari & Schmidtke, "The Zaydī reception of Ibn Khallād's *Kitāb al-Uṣūl*: The *taʿlīq* of Abū Ṭāhir b. ʿAlī al-Ṣaffār", pp. 277 ff., 288–290.

112 The text was introduced and edited by Daniel Gimaret in his article "Les *Uṣūl al-khamsa*"; The passage on *nubuwwa* is on pp. 89: 23–91: 4; cf. also Madelung, *Der Imam al-Qāsim*, pp. 180–182.

113 Mentioned by himself: ʿAbd al-Jabbār, *al-Mughnī*, vol. XX, 2: *Fī l-Imāma*, ed. Maḥmūd Muḥammad Qāsim, Cairo 1966, p. 258: 6; and in the biographical literature: al-Ḥākim al-Jishumī, "*Sharḥ ʿUyūn al-masāʾil*", in *Faḍl al-iʿtizāl*, p. 368: 2; and Ibn al-Murtaḍā, *Ṭabaqāt al-muʿtazila*, p. 113: 9.

114 Mānkdīm Shashdīw, *[Taʿlīq] Sharḥ al-uṣūl al-khamsa*. The section on *nubuwwa* is on pp. 563–608. Cf. also Gimaret, "Les *Uṣūl al-khamsa*," pp. 50–57. The credit for the first identification of the authorship by Mānkdīm appertains to Madelung, *Der Imam al-Qāsim*, p. 182.

late Zaydī commentary of ʿAbd al-Jabbār's *Sharḥ al-uṣūl al-khamsa* was written by Abū Muḥammad Ismāʿīl b. ʿAlī al-Farrazādhī (fl. late 5th/11th and early 6th/12th centuries).[115] Al-Farrazādhī's *Taʿlīq*, which is extant in one manuscript in Sanaa, was strongly inspired by the one of Mānkdīm.[116]

4.3 Al-Muʾayyad bi-llāh's Reception

The tradition of texts on *al-uṣūl al-khamsa* consists of original texts, commentaries and supercommentaries. The reciprocal references are often multidimensional, and the identification of the relationship between the various layers and texts is a difficult task. Neither Ibn Khallād's *Kitāb al-Uṣūl*, nor his *Sharḥ* with ʿAbd al-Jabbār's *Takmila*, nor the latter's own *Sharḥ al-Uṣūl al-khamsa* are extant. But the preserved texts and commentaries, namely al-Nāṭiq's *Ziyādāt* and Siyāh's *Taʿlīq*, as well as ʿAbd al-Jabbār's *Kitāb al-Uṣūl al-khamsa* with Mānkdīm's *Taʿlīq*[117], convey a good idea about the character of these works. On the one hand, they provide information about the opinions of the earlier scholars; on the other hand, they document the later development of the prophetological debate. Al-Muʾayyad bi-llāh's *Ithbāt nubuwwat al-nabī* has to be evaluated against this background. With regards to the debate on Ibn al-Rāwandī, Rashed has already indicated that al-Muʾayyad bi-llāh draws on Ibn Khallād's *Kitāb al-Uṣūl* and ʿAbd al-Jabbār's *Sharḥ al-Uṣūl*.[118] In light of the recent findings, we can add that it is likewise possible that al-Muʾayyad bi-llāh received the ideas of Ibn Khallād's

---

115 Apparently, he was a disciple of a disciple of Abū Muḥammad Ibn Mattawayh (d. 469/1076), who had written an important paraphrastic commentary of another *uṣūl* work by ʿAbd al-Jabbār, namely his *al-Muḥīṭ bi-l-taklīf*. On him, see Gimaret, "Les *Uṣūl al-khamsa*," pp. 60–61; Hassan Ansari & Sabine Schmidtke, "The role of the Farrazādhī family in the propagation of Muʿtazilism in Rayy", (forthcoming); and idem., *Muʿtazilism after ʿAbd al-Jabbār (d. 415/1025)*, (forthcoming): Chapter Three ("Mānakdīm and his *Taʿlīq Sharḥ al- uṣūl al-khamsa*"), which includes an edition of an anonymous *Sharḥ al-Uṣūl al-khamsa* preserved in the Firkovitch Collection (Firk. arab. 259). On this manuscript, see also Sabine Schmidtke, "Muʿtazilī Manuscripts in the Abraham Firkovitch Collection, St. Petersburg. A Descriptive Catalogue", in: Camilla Adang, Sabine Schmidtke & David Sklare (Eds.), *A Common Rationality: Muʿtazilism in Islam and Judaism*, Würzburg 2007, pp. 407–412.

116 For a short analysis of the manuscript in comparison to Mānkdīm's *Taʿlīq* see Gimaret, "Les *Uṣūl al-khamsa*," pp. 62–65.

117 The texts by Abū Ṭāhir b. ʿAlī al-Ṣaffār and Abū Muḥammad Ismāʿīl b. ʿAlī al-Farrazādhī are neglected in the following textual comparison, since the manuscripts were not at my disposal.

118 Rashed, "New Evidence", p. 281.

Kitāb al-Uṣūl only through its commentaries, both that of ʿAbd al-Jabbār and that of Abū Rashīd al-Nīsābūrī's *Ziyādāt al-Sharḥ*.

In fact, the biographer al-Muḥallī notes about al-Muʾayyad, that he has studied "the *Sharḥ* tradition" and "wrote his *Ziyādāt al-Sharḥ* in Isfahan upon *Qāḍī al-Quḍāt* at the reading of someone else (…*wa ʿallaqa Ziyādāt al-Sharḥ bi-Iṣfahān ʿan Qāḍī al-Quḍāt bi-qirāʾati ghayrihi*)".[119] The passage is ambiguous. Rashed believes that this might indicate that al-Muʾayyad bi-llāh wrote a commentary to the *Sharḥ* of ʿAbd al-Jabbār with the same title (*Ziyādāt*) as al-Muʾayyad's brother al-Nāṭiq. Rashed notes: "It may mean that al-Muʾayyad bi-llāh commented upon ʿAbd al-Jabbār's commentary on the basis of the reading of the text by someone else, not the Qāḍī himself."[120] Gimaret indicates that the formula "*ʿallaqa … ʿan*" means rather that somebody noted down in written form the comments (*Ziyādāt al-Sharḥ*) of ʿAbd al-Jabbār (at the reading of someone else)[121], which seems to me the more convincing solution.[122] At any rate, al-Muḥallī's comment indicates that al-Muʾayyad bi-llāh was well acquainted with these texts.

4.4 Texts on *Iʿjāz al-Qurʾān* focusing on the linguistic rationale

Next to these texts on prophecy we have to focus on works about the core prophetological proof, the theory of *iʿjāz al-Qurʾān*.[123] In fact, in particular the 4th/10th century witnessed a refinement of the *iʿjāz* theory, that focused increasingly on a literary rationale.[124] Protagonists of this development were often theologians who were at the same time scholars of Arabic literature and grammar, such as

119 al-Muḥallī, *Ḥadāʾiq*, pp. 265: 18 – 266: 1.

120 Rashed, "New Evidence", p. 282.

121 Gimaret, "Les *Uṣūl al-khamsa*", p. 52: : "Il semble qu'il y ait là une formule en usage – dans l'école muʿtazilite tout au moins – pour indiquer, je suppose, que l'on a noté par écrit l'enseignement d'un maître, peut être même pris sous sa dictée." Gimaret mentions several examples.

122 On this question, see also Ansari, "Al-Imām al-Muʾayyad bi-llāh al-Hārūnī. Fatāwā wa-ajwibat masāʾil wa-istiftāʾāt wujjihat ilayhi fī l-radd ʿalā l-Bāṭiniyya wa-ghayrihā min al-masāʾil", p. 58.

123 The *iʿjāz al-Qurʾān* is the core argument in the prophetological literature. For an overview cf. Martin, "The Role of the Basrah Muʿtazilah in Formulating the Doctrine of the Apologetic Miracle"; and Johan Bouman, *Le conflit autour du Coran et la solution d'al-Bāqillānī*, Amsterdam 1959. Al-Jāḥiẓ, one of the earliest theologians whose writings on the issue are preserved, formulated the principles of the *iʿjāz* doctrine in his *Kitāb al-Ḥujaj fī tathbīt al-nubuwwa*, a book cited (under a different title) by al-Muʾayyad bi-llāh, as mentioned.

124 Already al-Jāḥiẓ is credited with a book entitled *Naẓm al-Qurʾān*. Furthermore the Muʿtazilī of the 3rd/9th century and student of Abū ʿAlī al-Jubbāʾī, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Zayd

the Muʿtazilīs ʿAlī b. ʿĪsā al-Rummānī (d. 384/994)[125] and Ḥamd b. Muḥammad al-Khaṭṭābī (d. ca. 386/996)[126], both of whom emphasised the linguistic superiority of the Qurān in their writings. Important contributions also came from Ashʿarī thinkers. The leading Ashʿarī theologian of the time, Abū Bakr al-Bāqillānī (d. 403/1013) wrote various books on the question, most importantly his *Iʿjāz al-Qurʾān*[127], *al-Intiṣār li-l-Qurʾān*[128], and *al-Bayān ʿan al-farq bayna l-muʿjizāt wa-l-karāmāt wa-l-ḥiyal wa-l-kahāna*[129]. In these writings he argues in detail that

---

al-Wāsiṭī (d. 306/918–9), already argued along these lines, as the title of his lost treatise *Iʿjāz al-Qurʾān fī naẓmihi wa-taʾlīfihi* (according to Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, vol. I/2, p. 621:7.) suggests.

125 The *Nukat fī iʿjāz al-Qurʾān* of al-Rummānī is a short philological text with no apologetic intentions. The classical argument for *iʿjāz* is only very briefly mentioned (pp. 101–104). The rest of the text is a study of the Qurʾānic language based on ten rhetorical figures by which al-Rummānī established the superior degree of eloquence (*balāgha*) of the Qurʾān. ʿAlī b. ʿĪsā al-Rummānī, "al-Nukat fī Iʿjāz al-Qurʾān", in: Muḥammad Zaghlūl Salām & Muḥammad Khalaf Allāh (Eds.), *Thalāth rasāʾil fī iʿjāz al-Qurʾān li-l-Rummānī wa-l-Khaṭṭābī wa-ʿAbd al-Qāhir al-Jurjānī: fī l-dirāsāt al-Qurʾāniyya wa-l-naqd al-adabī*, Cairo 1956, pp. 68–104.

126 Al-Khaṭṭābī, too, is mainly known for his contributions in the field of *ḥadīth* and poetry. In his *Bayān Iʿjāz al-Qurʾān* he argued for the stilistic inimitability of the Qurʾān on the basis of its superiority conerning the three elements of speech, *lafẓ*, *maʿna* and *naẓm*. The majority of the text is dedicated to criticisms of Qurʾānic passages that he refutes with lingusitic arguments. Ḥamd b. Muḥammad al-Khaṭṭābī, "Bayān iʿjāz al-Qurʾān", in: Muḥammad Zaghlūl Salām & Muḥammad Khalaf Allāh (Eds.), *Thalāth rasāʾil fī iʿjāz al-Qurʾān li-l-Rummānī wa-l-Khaṭṭābī wa-ʿAbd al-Qāhir al-Jurjānī: fī l-dirāsāt al-Qurʾāniyya wa-l-naqd al-adabī*, Cairo 1956, pp. 17–65. Cf. also Muḥammad Khalafallah, "Two fourth century A. H. approaches to the theory of iʿjāz", *Bulletin of the Faculty of Arts, University of Alexandria*, 8 (1954).

127 Al-Bāqillānī, *Iʿjāz al-Qurʾān*, ed. Muḥammad ʿAbd al-Munʿim Khafājī, Cairo 1991.

128 The *Intiṣār* originally consisted of two large volumes. Volume 1 is preserved in a manuscript in Istanbul and was first published by Fuat Sezgin in a facsimile edition (Frankfurt am Main 1307/1986) and later edited by Muḥammad ʿIṣām al-Quḍāh (Beirut 1422/2001). Parts of volume 1 and 2 were found in a manuscript in the Ḥasaniyya Library of Rabat. More editions of the text exist. For the bibliographical information, cf. Bassām ʿAbd al-Ḥamīd, "Muḥāwala bīblūghrāfiyya fī āthār al-Bāqillānī", *al-Mashriq*, 68 (1994), pp. 156 f.
Furthermore, there exists a *Kitāb Nukat al-Intiṣār li-naql al-Qurʾān*, an abbreviation of al-Bāqillānī's *Intiṣār* compiled by ʿAbd al-Jalīl b. Abī Bakr al-Ṣābūnī. It has been edited by Muḥammad Zaghlūl Sallām, Cairo 1971(?). A comparison between the extant parts of the *Intiṣār* (ed. al-Quḍāh) and the *Nukat* suggests the existence of assumed chapters of the (partly) lost volume 2 of the *Kitāb al-Intiṣār*, including a "*Bāb al-kalām fī l-dalāla ʿalā anna al-Qurʾān muʿjiza li-l-nabī ṣallā Allāh ʿalyhi wa-sallam*" and "*Bāb al-kalām ʿalā l-bayān*".

129 Al-Bāqillānī, *al-Bayān ʿan al-farq bayna l-muʿjizāt wa-l-karāmāt wa-l-ḥiyal wa-l-kahāna*, ed. Richard J. McCarthy, Beirut 1958. In this text al-Bāqillānī describes the concept of a miracle, defines its attributes and conditions, and argues in which way it differs from from magic and fraud. Lost, but attested titles of al-Bāqillānī that deal with proofs of prophecy are furthermore *Ibānat ʿajz al-qadariyya ʿan taṣḥīḥ dalāʾil al-nubuwwa/Taʿrīf ʿajz al-qadariyya ʿan taṣḥīḥ dalāʾil al-*

the Qurʾānic miracle is mainly based on its inimitable composition and lingusitic superiority (*naẓm* and *balāgha*).[130] As we will see, although al-Muʾayyad bi-llāh's structure and focus of his argument are different from al-Bāqillānī's, he shares some interesting details with his Ashʿarī contemporary.[131]

The synopsis of texts that contain relevant prophetological material shows that the debate about proofs of prophecy was still significant at the time of al-Muʾayyad bi-llāh and in the Zaydī community. The passages on prophecy in the four (partly) extant *summae* and commentaries present a treasure of prophetological arguments that al-Muʾayyad bi-llāh adduces to in similar ways in his *Ithbāt*. Together with ʿAbd al-Jabbār's other works (mentioned above) and the texts on the linguistic rationale of the *iʿjāz*, they form the textual basis for the analysis of al-Muʾayyad's arguments. However, since al-Mu'ayyad – in most cases – does not indicate his sources, it is almost impossible to identify exactly what texts he had at his disposal when he composed the *Ithbāt*.

5 Prophetological Arguments in the *Ithbāt*

5.1 Introduction

In his effort to provide evidence for the inimitability of the Qurʾān (*iʿjāz al-Qurʾān*) as prophetic proof, al-Muʾayyad bi-llāh basically follows what had become the standard rationale of the *iʿjāz* doctrine as established by his predecessors. He admits that an original contribution to the debate is not what he is aiming at:

---

nubuwwa. In addition to that, the question of *ithbāt al-nubuwwa* was discussed in his important *kalām* work *Hidāyat al-mustarshidīn*, which is partially preserved. For both see Daniel Gimaret, "Un extrait de la *Hidāya* d'Abū Bakr al-Bāqillānī: le *Kitāb at-tawallud*, réfutation de la thèse muʿtazilite de la génération des actes", *Bulletin d'études orientales*, 58 (2009); and Sabine Schmidtke, "Early Ashʿarite Theology: Abū Bakr al-Bāqillānī (d. 403/1013) and his *Hidāyat al-mustarshidīn*", *Bulletin d'Etudes Orientales*, 60 (2011).

130 *Naẓm* (and *balāgha*) is the third and most extensively described element of the *iʿjāz* next to information about hidden knowledge (*akhbār ʿan al-ghuyūb*) (in this case predictions) and the personal circumstances of Muḥammad being an illiterate with no access to knowledge. (Cf. al-Bāqillānī, *Iʿjāz al-Qurʾān*, p. 73–102 and al-Bāqillānī/al-Ṣābūnī, *Nukat al-Intiṣār*, pp. 59, 242–246).

131 Another influential contributor to the lingusitic rationale of *iʿjāz*, belonging to a generation after al-Muʾayyad, is ʿAbd al-Qāhir al-Jurjānī (d. 471/1078). He is likewise a representative of Ashʿarism, but was mainly know as a philologist. In his *Dalāʾil al-iʿjāz fī ʿilm al-maʿānī* and his *al-Risālat al-shāfiyya fī iʿjāz al-Qurʾān* he argues for that the inimitability of the Qurʾān consists in the overall composition of the Qurʾān, its meaning as well as its wording. This opinion is shared by al-Muʾayyad bi-llāh (*Ithbāt*, Ch. 1.5 and 1.7).

> "I do not seek to add anything to what the forefathers (*al-salaf*) (God have mercy upon them) have said about this issue. But I will summarise from their (God's mercy be upon them) teachings what had been explained of various sides and I will present what had been abridged of secret objectives."[132]

His argumentation opens (in the Introduction following the anti-Ismāʿīlī passages) with an outline of the history of the prophets and their signs[133] and continues (in Chapter One) with a discussion of the *iʿjāz al-Qurʾān* in two perspectives: the historical circumstances of its appearance (Ch. 1.1–1.4) and the miraculous character of the Qurʾānic text (Ch. 1.5–1.7). The description of the historical genesis of the *iʿjāz* miracle includes the challenge (*taḥaddī*) of the Arabs to bring something similar (Ch. 1.1) and their failure to create such an imitation (*muʿāraḍa*) (Ch. 1.2). This provides evidence for their inability (*taʿadhdhur*) to imitate the Qurʾān (Ch. 1.3), which is defined as the principal condition for the Qurʾān to be considered a miracle (*muʿjiza*) (Ch. 1.4).

While it was beyond dispute among the theologians that the miracle of the Qurʾān consisted of its factual inimitability by the Arabs, there was much controversy about what constitutes this inimitability.[134] One explanation was that God hindered the people to imitate the Qurʾān by taking away from them the ability to do so. This opinion, which is known under the concept of "prevention" (*ṣarfa*), was first attributed to al-Naẓẓām and later defended by members of the Baghdad Muʿtazila and the Imāmī community.[135] Al-Muʾayyad bi-llāh discusses and rejects the *ṣarfa*-theory.[136] Much more common than this theory were explanations that traced the inimitability of the Qurʾān back to its unsurpassable character. These explanations emphasised its incomparable rhetorical perfection (*faṣāḥa*), the harmony between its structural and literary elements (*al-taʾlīf wa-l-naẓm*) or the hidden knowledge (*ghuyūb*) revealed in the Qurʾān.

The state of debate is reflected in the composition of the *Ithbāt*: In Chapter 1.5 al-Muʾayyad bi-llāh takes up the different views and concludes that the Qurʾānic miracle is established on both its harmonious composition and linguistic purity

---

132 *Ithbāt*, *Muqaddima*, p. 4: 2 f.

133 *Ithbāt*, *Muqaddima*, p. 4: 6 ff.

134 For a general overview of the different approaches, see Sophia Vasalou, "The Miraculous Eloquence of the Qur'an: General Trajectories and Individual Approaches", *Journal of Qur'anic Studies*, 4/2 (2002); and Bouman, *Le conflit autour du Coran et la solution d'al-Bāqillānī*.

135 Cf. Martin, "The Role of the Basrah Muʿtazilah in Formulating the Doctrine of the Apologetic Miracle", pp. 18 ff.; Vasalou, "The Miraculous Eloquence", pp. 30 f.; and Bouman, *Le conflit autour du Coran et la solution d'al-Bāqillānī*, pp. 20 ff.

136 *Ithbāt*, Ch. 1.5, p. 95: 13 ff. See a similar discussion and rejection by al-Bāqillānī in his *Iʿjāz al-Qurʾān*, pp. 77–79, and the *Nukat al-Intiṣār*, pp. 286.

(*al-naẓm wa-l-faṣāḥa jamīʿān*).[137] Chapter 1.6 demonstrates – on the basis of an analysis of linguistic devices – how the Qurʾān belonged to the highest level of eloquence (*aʿlā ṭabaqāt al-faṣāḥa*). Finally, Chapter 1.7 discusses the revelation of the hidden knowledge (*ikhbār al-ghuyūb*).

I do not provide an analysis of the whole *iʿjāz* argument as presented by al-Muʾayyad bi-llāh. Instead, by way of example I have selected some lines of arguments that support the *iʿjāz* rationale in order to illustrate the author's way of arguing, and to make the link between the prophetological texts and the *Ithbāt nubuwwat al-nabī* evident. The selection is mainly derived from the structure of the text and the mentioned sources. I focus on arguments presented in the Introduction and Chapters 1.1.–1.4 and leave a close analysis of the remaining chapters to prospective research. A comparison in particular of Chapters 1.5 and 1.6 with the writings of those authors who focus on a linguistic examination, seems to promise interesting insights.[138]

5.2 Argument 1: The History of the Prophets and Their Signs

The first argument is based on a comparison of the *iʿjāz al-Qurʾān* to the miracles of other prophets.[139] The outline of the history of the prophets and their miracles begins with Adam and ends with Muḥammad. Al-Muʾayyad bi-llāh presents the specific historical circumstances of each prophet and the signs with which he convinced the people of his truthfulness. The whole historical process is described as a constant effort of God to lead humankind towards belief. Whenever unbelief has grown, a new prophet equipped with a convincing sign is sent. The length of the timespan (*fatra*) between two prophets reflects the persuasive power of their

---

137 *Ithbāt*, Ch. 1.5, p. 90: 1 ff.; Ch. 1.6, p. 123: 19 f.

138 Al-Muʾayyad bi-llāh devotes almost the entire Chapter 1.6 of the *Ithbāt* to the presentation of rhetorical devices in the Qurʾān. On the basis of an analysis of these devices Zakaryā Saʿīd ʿAlī (in "Makhṭūṭ farīd fī iʿjāz al-Qurʾān", *Majallat maʿhad al-makhṭūṭāt al-ʿarabiyya*, 41/1 (1418/1997), pp. 109–129) identifies the following authors and texts as possible sources of al-Muʾayyad bi-llāh: Ibn Qutayba's *Taʾwīl al-mushkil al-Qurʾān*, al-Rāghib al-Iṣfahānī, *Jāmiʿ al-tafāsīr*, ʿAlī b. ʿĪsā al-Rummānī, and Abū Bakr al-Bāqillānī. Al-Kaṭṭābī's *Bayān Iʿjāz al-Qurʾān* seems to be another possible source, as we will see.
As mentioned above, ʿAbbās b. ʿAlī b. Abī ʿAmr al-Ṣanʿānī quotes large parts of al-Muʾayyad bi-llāh's *Ithbāt* in his *al-Risālat al-ʿAsjadiyya*. Concerning chapter 1.6 of the *Ithbāt* there are frequent verbatim quotations (with very minor variations) often introduced by such expressions as "*mā qāla baʿḍ al-aʾimma ʿalayhi al-salām*", or "*qāla baʿḍ ahl al-ʿilm*", or simply "*qāla ʿalayhi al-salām*".

139 *Ithbāt*, *Muqaddima*, p. 4: 6 ff.

signs. The following paraphrases of al-Muʾayyad's argument enable us to assess his perspective on the function of prophetic signs:

> At the time of Adam (*Ādam*), the father of humankind (*abū l-bashar*) and the first human being (*awwal al-ins*), unbelief and doubt about his command (*amr*) or his signs (*āyāt*) did not exist. It is not until 950 years later that this certainty was disturbed.[140] At that moment, God sent Noah (*Nūḥ*) with the order to restore the veneration of the one God (*tawḥīd*). Since this did not bring the desired success, He sent the great flood that should recover the original state of untroubled belief at the time of Adam. But this situation lasted only for 700 years, because the memory of unbelief was still present among the people and let them go astray more quickly.[141]
> This is why God next sent Abraham (*Ibrāhīm*) and furnished him with "the leaves" (*al-ṣuḥuf*). But it did not help much, unbelief increased even more rapidly.[142]
> Therefore, after only 400 years it was time to send a new prophet: Moses (*Mūsā*). He brought the Torah (*al-Tawrāt*) containing clear commandments. But the Israelites were again mislead, unbelief increased and the period between the prophets shortened. Unmistakable signs were needed, which is why God installed upond Moses the following miraculous deeds: the turning of a staff (*al-ʿaṣā*) into a serpent, Moses' hand turning white (*al-yad*

140 According to al-Muʾayyad bi-llāh, the people were lead to unbelief (*kufr*) and the worship of idols (*ʿibādat al-aṣnām*) by Shayth (Seth, a son of Abraham), Shayṭān, Yaghūth, Yaʿūq and Nasr. The idols Yaghūth, Yaʿwūq and Nasr are referred to in Q 71: 21–24: {Noah said, 'My Lord, they have disobeyed me and followed those riches and children only increase their ruin; who have made a grand plan, saying, "Do not renounce your gods! Do not renounce Wadd, Suwaʿ, Yaghuth, Yaʿuq, or Nasr!" They have led many astray. Lord, bring nothing but destruction down on the evildoers!'} Cf. also Hishām b. Muḥammad al-Kalbī, *Kitāb al-Aṣnām. Das Götzenbuch Kitāb al-Aṣnām des Ibn al-Kalbī. Übersetzung mit Einleitung und Kommentar*, ed. Rosa Klinke-Rosenberger, Leipzig 1941, p. 34 f. with notes, resp. p. 6 f. of the Arabic edition by Aḥmad Zakī Bāshā included at the end of Klinke-Rosenberger's work.

Al-Shayṭān is a complex figure frequently mentioned in the Qurʾān. One of the main narratives presents him as a tempter to mankind. His refusal to bow to Adam is referred to several times. Cf. "Devil" (A. Rippin), *EQ*, pp. 524–527.

For more information on the narratives of Adam and Shayth as well as the following prophets mentioned, see Abū Isḥāq Aḥmad b. Muḥammad b. Ibrāhīm al-Thaʿlabī, *Islamische Erzählungen von Propheten und Gottesmännern. Qiṣaṣ al-anbiyāʾ oder ʿArāʾis al-majālis von Abū Isḥāq Aḥmad b. Muḥammad b. Ibrāhīm al-Thaʿlabī. Übersetzt und kommentiert von Heribert Busse*, Wiesbaden 2006; and Brannon M. Wheeler, *Prophets in the Quran. An Introduction to the Quran and Muslim Exegesis*, London 2002.

141 After Noah, the sending of the prophets Hūd (to the tribe ʿĀd) and Ṣāliḥ (to the tribe Thamūd) could also not prevent this development. In both narrations the people ask for signs as proofs for the claim of prophecy. (*Ithbāt*, *Muqaddima*, p. 5: 7 ff.)

142 Even the mission of Lūṭ (Lot, nephew of Abraham), Ismāʿīl (Ismael, son of Abraham), Isḥāq (Isaac, son of Abraham), Yaʿqūb al-Asbāṭ (Jacob, the father of the 12 tribes of Israel), Shuʿayb (according to Q 7: 85 sent to "the people of Midian") and Ayyūb (Job) could not delay the process of decline. (*Ithbāt*, *Muqaddima*, p. 5: 11 ff.)

> *al-bayḍāʾ*, lit. “the white hand”) and the crossing of the sea by the Israelites after Moses had parted it (“*mujāwaza Banī Isrāʾīl al-baḥr baʿd an anfalaqa al-baḥr*”).[143] Due to “the persuasive power and mightiness of Moses’ signs and the Book (i.e. the Torah) (*ʿiẓam āyāt Mūsā wa-ʿiẓam al-kitāb*)”, the timespan between Moses and the next prophet lasted for 1000 years.[144]
> However, after this period unbelief and heresy spread again (as a result of philosophy) and God sent Jesus (*ʿĪsā*). The period between Jesus and Muḥammad expanded over the middle length of 600 years. Al-Muʾayyad bi-llāh indicates two antagonistic reasons for this development: On the one hand, God’s persistent proofs (*ḥujaj Allāh*) were numerous, including the Scriptures *al-Tawrāt, al-Zabūr* and *al-Injīl*. But on the other hand, the strayings from the right path were also serious, because Jews and Christians disagreed about the figure of Jesus. Finally, with Muḥammad, God set the seal on prophecy (“*khatama bihi al-risāla*”).
> Since then 400 years passed, which is why, al-Muʾayyad bi-llāh believes (referring to Q 21: 1 and 54: 1[145] and a *ḥadīth*[146]) that the time of resurrection has approached (“*qurb al-sāʿa wa-azaf al-qiyāma*”).

Concluding from this timeline, al-Muʾayyad bi-llāh explains that the span between two prophets depends on the quality of the miracle provided: The more compelling it was, the longer the people believed in the prophetic mission of the one who delivered it. Al-Muʾayyad in particular juxtaposes the miracles of Moses, Jesus and Muḥammad. He demonstrates that their miracles corresponded perfectly to the needs and passions of the people of their time: Moses’ miracles including “the staff”, “the white hand” and “the parting of the sea” simply “overwhelmed the people” (“*baharah … walūʿ al-nās*”). Due to the extended knowl-

143 *Ithbāt*, *Muqaddima*, p. 6: 3 ff. Al-Muʾayyad bi-llāh only mentions the keywords without explaining the commonly known context of the miracles, namely that – according to Q 7: 106–108 – the Pharaoh challenged Moses to bring a sign if he was truthful. In response, Moses demonstrated the Pharaoh and his people how the staff that he was holding in his hand turned into a serpent and his hand turned white. The sign of parting the sea in order to let the Israelites escape from the forces of the Pharaoh is recorded in Q 26: 63. Al-Muʾayyad bi-llāh notes (p. 6: 5–6) that earlier Moses had already presented other visible signs (“*ilā ghayr dhālik min al-ḥajr alladhī infajarat minhu al-ʿuyūn*”), such as the locust (*al-jarād*), the lice (*al-qaml*), the frogs (*al-ḍafādiʿ*) and the blood (*al-damm*) (referring to Q 7: 133).

144 For this time period, al-Muʾayyad again lists additional prophets with clear signs, namely Yūshaʿ (Joshua), Yūnus (Jonas), Dawūd (David), who brought the *Zabūr* (according to Q 4: 163, 17: 55 and 21: 105 one of the divine books revealed by God that some scholars equate with the biblical Book of Psalms).

145 Q 21: 1 {Ever closer to people draws their reckoning, while they turn away, heedless.}, Q 54: 1 {The Hour draws near; the moon is split in two.}

146 Cf. Muslim b. al-Ḥajjāj al-Qushayrī, *Ṣaḥīḥ Muslim. Mashkūl*, Cairo 1960, vol. 7, p. 209: “I [i.e. Muḥammad] and the Last Hour have been sent like this and (he while doing it) joined the forefinger with the middle finger.”

edge of the Israelites about sorcery (*siḥr*) they could easily make the distinction between sorcery and a true miracle, he explains. At the time of Jesus, it was the interest in medicine (*ṭibb*) that shaped the spirit of the age. Therefore, there was no doubt that Jesus' miracles of raising the dead (*iḥiyāʾ al-mawtā*) and healing (lit. absolution of) the blind and leprous (*ibrāʾ al-akmah wa-l-abraṣ*) could not be the result of a medical treatment but must have been a miracle bestowed upon him by God. Finally, Muḥammad's miracle of the inimitability of the Qurʾān corresponds equally to the lingusitic and rhetorical superiority of the Arabs ("*al-ghāya fī l-faṣāḥa wa-l-balāgha wa-l-nihāya fī l-bayān wa-l-salāqa*")[147] as the main feature of Muḥammad's time. This is why the Arabs had no difficulty identifying the Qurʾān as being different from human speech and therefore originating from God.[148]

Résumé

Thus al-Muʾayyad bi-llāh concludes that Muḥammad's Qurʾānic miracle equals those of Moses and Jesus with respect to their persuasive power. The comparison focuses on the quality of their miracles with regard to their suitability to convince people of the prophet's authenticity in distinguishing between a true miracle and a false magical trick. By this he addresses a reproach raised by Ibn al-Rāwandī in his *Zumurrud*, who argued that the miracles of the prophets are mere products of legerdemain, and claimed that they exploit unusual natural phenomena, such as magnetism, in order to deceive their audience.[149]

In response to this reproach, al-Muʾayyad bi-llāh underlines the rationality of his argumentation: The miracles functioned as proofs of prophecy, because the learned men of the addressed communities could recognise them as such against the background of all comparable phenomena and the knowledge available at the time. The Qurʾān as a linguistic miracle has to cope with being compared to texts (in particular alleged imitations) of his time, just as Moses' staff miracle has to prevail against legerdemain of other would-be-prophets, and Jesus' healing the dead has to bear the comparison with the medical achievements of his time.

---

147 Lit.: "the superiority of their eloquence and their art of composition and their excellence of clearness [in their speach] and violent language".

148 The equality of Moses', Jesus' and Muḥammad's miracles is underlined once again in *Ithbāt*, Ch. 1.7, p. 142.

149 Cf. Ibn al-Rāwandī, *Kitāb al-Zumurrud*, in: Kraus, "Beiträge", p. 101:11–13 and p. 118 (taken from al-Khayyāṭ, *al-Intiṣār*, p. 2). See also *Ithbāt*, Ch. 1.4, p. 64 f., where al-Muʾayyad attributes this reproach to the Brahmans ("al-Barahmī") just as Ibn al-Rāwandī had done.

The comparison of the miracles of Jesus and Moses is a feature well known from the prophetological literature.[150] Al-Muʾayyad bi-llāh refers to earlier Shīʿite scholars (*ʿulamāʾ ahl al-bayt*)[151], however, one of his sources certainly being the *Kitāb Ḥujaj al-nubuwwa* of the Sunnite Muʿtazilī al-Jāḥiẓ.[152] There, al-Jāḥiẓ has already described the idea of a history of the prophets structured along the persuasive power of their signs.[153] The argument that Moses, Jesus and Muḥammad did miracles that corresponded to the respective leading discipline of the time and could thus be verified by the scholars furthermore appears – though in much less detail – in ʿAbd al-Jabbār's *Tathbīt*, his *Kitāb al-Uṣūl al-khamsa* and Mānkdīm's *Taʿlīq*, as well as in al-Nāṭiq's *Ziyādāt* and Siyāh's *Taʿlīq*. It is also briefly mentioned by al-Bāqillānī.[154] He argues (in the *Iʿjāz al-Qurʾān*) in this context that the challenge (*taḥaddī*) is not necessary for persons skilled in the art in order to provoque an imitation.

5.3 Argument 2: The Transmission of the *Taḥaddī* Verses

The second line of argument aims at providing evidence for the existence of the *taḥaddī* verses as the first element of the *iʿjāz* rationale, i.e. those verses in the Qurʾān that document Muḥammad's challenge of the Arabs to bring something

150 The comparison of Muḥammad to earlier prophets from the Jewish and Christian tradition and the miracles they performed indicates that the rational reflection on the verification of prophecy among Muslim scholars was influenced by their exchange with adherents of other religions. The importance of interreligious exchange in the development of Islamic prophetology was already demonstrated by Sarah Stroumsa. She concludes that, since Muḥammad's claim to prophethood was rejected by both Christians and Jews, Muslims were challenged to come up with a proper defence of Muḥammad's authenticity as a prophet. See Stroumsa, "The Signs of Prophecy: The Emergence and Early Development of a Theme in Arabic Theological Literature". See also van Ess, *TG IV*, pp. 631–644.
Cf. al-Rummānī, *Nukat Iʿjāz al-Qurʾān*, p. 103; al-Bāqillānī/al-Ṣābūnī, *Nukat al-Intiṣār*, p. 242.
151 *Ithbāt*, *Muqaddima*, p. 8: 1.
152 As indicated above, al-Muʾayyad bi-llāh cites al-Jāḥiẓ's *Kitāb al-Farq bayna l-nabī wa-l-mutanabbī*. But it is evident from the context that he was actually referring to al-Jāḥiẓ's *Kitāb al-Ḥujaj fī tathbīt al-nubuwwa*. The following examination will provide further evidence.
153 Cf. al-Jāḥiẓ, *Ḥujaj al-nubuwwa*, pp. 270–274 (§ 39), 278–280 (§ 41).
154 ʿAbd al-Jabbār, *Tathbīt*, vol. 1, p. 190 f. and passim; ʿAbd al-Jabbār, *Kitāb al-Uṣūl al-khamsa*., pp. 89: 23- 90:6; Mānkdīm, *Taʿlīq*, pp. 572, 586 f. (To support the argument Mānkdīm names the excellent rhetoricians Wāṣil b. ʿAṭāʾ (d. 131/748–9) and Abū ʿUthmān ʿAmr b. ʿUbayd (d. 144/761)); al-Nāṭiq, *Ziyādāt*, p. 141: 4–13; Siyāh, *Taʿlīq*, p. 19: 14 f.; 30: 12; 31: 3 f.; al-Bāqillānī, *Iʿjāz al-Qurʾān*, p. 285 f. and al-Bāqillānī/al-Ṣābūnī, *Nukat al-Intiṣār*, p. 242.

similar to the Qurʾān.[155] Al-Muʾayyad cites six passages of the Qurʾān that contain obvious challenges (*taḥaddī*) – Q 2: 23–24, Q 10: 73–83, Q 11: 13–14, Q 17: 88, Q 28: 49–50, Q 52: 33–34 – and adds six passages with implicit ones – Q 29: 51, Q 11: 1, Q 14: 1, Q 13: 31, Q 15: 21, Q 12: 42–43.[156] In his argumentation al-Muʾayyad again relies basically on al-Jāḥiẓ, explaining that the latter had already proven that the *taḥaddī* verses existed, and that this was compulsory knowledge (*ʿilm ḍarūrī*).[157] Al-Jāḥiẓ argues that, in order to count as authentic, a historical event must fulfil two prerequisites: it has to be transmitted (1) by many, diverse persons *and* (2) in considerable detail. The two conditions together – many transmitters and detailed information – serve as the unequivocal criteria for indisputable tradition (*tawātur*) that leads to compulsory knowledge about a historical event.[158]

---

155 For a literary analysis of the *taḥaddī* verses, see Matthias Radscheit, *Die koranische Herausforderung. Die tahaddi-Verse im Rahmen der Polemikpassagen des Korans*, Berlin 1996.

156 Cf. the same argument in ʿAbd al-Jabbār, *al-Uṣul al-khamsa*, p. 89; *Mughnī* 16, pp. 236 ff., who does not cite specific verses; Mānkdīm, *Taʿlīq*, p. 587, who mentions explicitly only Q 11: 13. Al-Nāṭiq (*Ziyādāt*, p. 143) cites Q 10: 38 and Q 11: 13 and explains that they are faithfully transmitted (*mutawātir*). Siyāh (*Taʿlīq*, p. 8) only mentions the challenge very quickly without citing Qurʾānic verses. All *taḥaddī* verses cited by al-Bāqillānī in his *Iʿjāz* (p. 65 f.), namely Q 2: 23–24, 11: 13–14, 17: 88, 52: 33–34, are also cited by al-Muʾayyad bi-llāh. But the later adds some more. The citation of verses *indirectly* referring to a challenge differ between the two authors. Al-Bāqillānī cites Q 17: 88, 16: 2, 15: 87 and 9: 43–44, 2: 2 and 39: 23. (*Iʿjāz al-Qurʾān*, p. 71). In the *Nukat al-Intiṣār* the *taḥaddī* is not discussed in detail.

157 *Ithbāt*, Ch. 1.1, pp. 10, 15. Al-Bāqillānī briefly states the same argument for the Qurʾān in general, namely that *al-naql al-mutawātir* of the Qurʾān led to *al-ʿilm al-ḍarūrī*. (*Iʿjāz al-Qruʾān*, p. 64) He, too, refers to al-Jāḥiẓ several times, however indicating his *Naẓm al-Qurʾān* as his reference (p. 53).

158 Al-Jāḥiẓ (*Ḥujaj*, pp. 225 f.) made some general considerations on the two epistemological challenges of historical events. He explained that one has to distinguish between two levels of access to knowledge: Those being present at the moment a historical event occurred can rely on their sensual experience, specifically visual witnessing (*ʿiyān zāhir*). Later generations, since their access to direct experience is obstructed, have to rely on compelling tradition (*khabar qāhir*). According to him, compelling tradition is thus the only reliable way to gain certain knowledge about historical events. With his concept of authentic tradition, al-Jāḥiẓ borrows from the criteria that had been developed in the science of tradition (*ʿilm al-ḥadīth*). Al-Jāḥiẓ's predecessors, in particular Wāṣil b. ʿAṭāʾ (with his four ways to establish proof through *akhbār*), had already developed a catalogue of criteria for authentic tradition. Cf. Stroumsa, *Freethinkers* p. 29 and José Ignacio Sánchez Sánchez, *Al-Jāḥiẓ's Treatises on the Imamate*, University of Cambridge, Dissertation, 2011, pp. 46–48.
On this question, see also Mānkdīm (*Taʿlīq*, pp. 586 ff.), who discusses different opinions about whether the *taḥaddī* verses have to be considered compulsory (*ḍarūrī*) or acquired (*muktasab*) knowledge. Cf. also al-Nāṭiq (*Ziyādāt*, pp. 150 ff.), where he confirms *ʿilm ḍarūrī* as a result of *khabar mutawātir* with reference to the forefathers of the Baṣran Muʿtazila. Siyāh (*Taʿlīq*, p. 75, 89) si-

This argumentation was challenged by Ibn al-Rāwandī in his *Kitāb al-Zumurrud*, who believed that a conspiracy to a lie (*al-muwāṭāʾa fī l-khidhb*) was possible among a great amount of people for diverse reasons. As an example he adduced the crucifixion of Jesus, which is reported by the Christians but denied by the Jews, while both communities were huge groups of people.[159] This critique of Ibn al-Rāwandī was discussed by generations prior to al-Muʾayyad, which is why the latter could answer the several objections in this context with reference to earlier scholars (*ʿulamāʾ*)[160], again including al-Jāḥiẓ:

(1) **Taḥaddī** *verses added retrospectively*

The first objection says that the *taḥaddī* verses might have been added retrospectively to the Qurʾān. Al-Muʾayyad states that his predecessors had explained that, without necessary knowledge of each of the Qurʾānic verses, we would not have necessary knowledge of the Qurʾān as a whole.[161] He adds that it would have been impossible to extend copies of the Qurʾān (*maṣāḥif*), which had been written down at the time of ʿUthmān, with additional verses, because the process of recording took place under the watchful eye of many tribes. These included a vast number of people who remembered the Qurʾānic text by heart (*ḥuffāẓ*) and who would have known the difference between Qurʾānic and non-Qurʾānic material. Al-Jāḥiẓ and al-Bāqillānī use the same argument.[162] Al-Muʾayyad adds that even

---

milarly confirms the knowledge of the miracles to be *ʿilm ḍarūrī*. For an overview of the different concepts of *ʿilm ḍarūrī* in Islamic theology, see Binyamin Abrahamov, "Necessary Knowledge in Islamic Theology", *British Journal of Middle Eastern Studies*, 20/1 (1993).
Al-Bāqillānī likewise states the knowledge about the Qurʾān being *ʿilm ḍarūrī*, but without discussing it in further detail. (*Iʿjāz al-Qurʾān*, p. 64).

159 Ibn al-Rāwandī, *Kitāb al-Zumurrud*, ed. Kraus, pp. 101: 11 ff. and 104: 2 ff. Al-Muʾayyad billāh likewise refers to the claims of Jews and Christians concerning the crucifixion with reference to Ibn al-Rāwandī. (*Ithbāt*, ed. Jadbān, ch. 2, pp. 282–284). Cf. the same argument discussed in al-Nāṭiq, *Ziyādāt*, p. 155; Siyāh, *Taʿlīq*, pp. 87 ff. and 102; and al-Bāqillānī, *Iʿjāz al-Qurʾān*, pp. 66 ff. and al-Bāqillānī/al-Ṣābūnī, Cf. al-Jāḥiẓ, *Ḥujaj*, p. 251: 12 ff. who uses a similar argument but refers to the disagreement inside the Christian community about the divine identity of Jesus.

160 *Ithbāt*, Ch. 1.1, p. 10:8.

161 *Ithbāt*, Ch. 1.1, pp. 10, 15. Mānkdīm (*Taʿlīq*, p. 587) and al-Bāqillānī (*Iʿjāz al-Qurʾān*, pp. 66 f.) shortly discuss the objection. In the *Nukat al-Intiṣār* it is refuted at lenght (pp. 59–70; 240 f.).

162 Al-Jāḥiẓ (*Ḥujaj*, pp. 229 f.) explains that the compilation of the folios of the Qurʾān and the preserving of the reading of Zayd happened thanks to indisputable tradition (*tawātur*). The vast number of transmitters prevented any faults or omissions pertaining to the Qurʾānic text. Thus, al-Jāḥiẓ states, the Qurʾān had been preserved in a secure and exact way, despite the charges of forgery introduced by the *Rāfiḍa*, al-Jāḥiẓ states. By this he refers to an early debate mainly between Sunnīs and Twelver Shīʿīs (referred to as *Rāfiḍa*) about the integrity of the ʿUthmānic

ordinary Muslims who did not know the Qurʾān by heart would have been able to discriminate between real and false content.

In addition, he illustrates this point with three passages that would have provoked contradiction had they not been widely known as Qurʾānic recitations.[163] The first one is Ibn al-Masʿūd who is credited for the "two oaths" (*al-maʿūdhatayn*), to which al-Jāḥiẓ had also referred.[164] Ibn al-Masʿūd is further mentioned with regards to some verses about the prayer (*al-qūnūt*).[165] With this comment, al-Muʾayyad is referring to Ibn al-Masʿūd's habit of not considering some verses he regarded as a prayer to be part of the Qurʾān. Al-Muʾayyad cites another aspect of the story that was not mentioned by al-Jāḥiẓ, namely that Ibn al-Masʿūd was an important companion of the Prophet and one of the first Muslims who played an important role in transmitting the Qurʾānic text, since he heard the Qurʾānic recitations directly from Muḥammad. Ibn al-Masʿūd is credited with versions of the Qurʾān that differed from the ʿUthmānian codex in terms of the order of the suras and some variant readings.[166] Al-Muʾayyad bi-llāh argues that if these verses had not clearly been part of the Qurʾān, the critics would have insisted on their removal.

---

codex of the Qurʾānic text. Some Imāmī *ḥadīth* transmitters argued that the Sunnīs who codified the Qurʾān under the guidance of ʿUthmān deliberately excluded some parts of the revelation, namely those containing clear statements on the correct transmissison of the imamate through designation (*naṣṣ*). On this issue, see Hossein Modarressi, "Early Debates on the Integrity of the Qurʾān: A Brief Survey", *Studia Islamica*, 77 (1993). Al-Muʾayyad bi-llāh also refers to this question in passing when talking about the conditions of *ḥadīth* tradition: *Ithbāt*, Ch. 1.2, p. 25. A short reference to the question is also included in Mānkdīm, *Taʿlīq*, p. 601. Al-Bāqillānī likewise discusses the question, shortly in his *Iʿjāz al-Qurʾān* (p. 67) and at length in the *Nukat al-Intiṣār* (pp. 59 ff.).

163 I chose the reduced type size for additional information provided in the *Ithbāt* that illustrates the core argument, such as examples.

164 al-Jāḥiẓ, *Ḥujaj*, p. 228: 16 f.

165 Al-Bāqillānī likewise discusses this point as one of many examples of Qurʾānic passages that are questioned by its critics. (al-Bāqillānī/al-Ṣābūnī, *Nukat al-Intiṣār*, pp. 79 f.)

166 *Ithbāt*, Ch. 1.1, p. 15. The early Muslim community discussed the authentic version of the Qurʾānic text. Some traditions report that the so-called "ʿUthmānic codex" which – according to the widely accepted view – was compiled and fixed 30 years after Muḥammad's death on the orders of the third caliph, ʿUthmān b. ʿAffān (d. 35/656) under the direction of the companion of the Prophet, Zayd b. Thābit (d. 45/663–4), was regarded as incomplete as a result of its compilation rather late after the revelation. An alternative "pre-ʿUthmānic" version, dating from the times of the Prophet, was regarded as intact revealed Qurʾānic text. This version was attributed to ʿAbd Allāh b. Masʿūd (d. 32/652–3), a companion of Muḥammad and a highly respected personality and unimpeachable authority on the Qurʾān. Some traditions report that Ibn Masʿūd omitted *sūrat al-fātiḥā* and the *sūras* 113 and 114 from his version. Cf. Aliza Shnizer, "Sacrality and Collection", in: Andrew Rippin (Ed.), *The Blackwell companion to the Qurʾān*, Madlen, MA 2009; ʿAbd al-Jalīl, "Ẓāhirat al-ibdāl fī qirāʾāt ʿAbd Allāh b. Masʿūd wa-qīmatuhā al-tafsiriyya [Substitution in ʿAbd Allāh b. Masʿūd's Reading, and Their Exegetical Value]", *Journal of Qur'anic Studies*, 15/1 (2013), pp. 213–209; "Codices of the Qurʾān" (F. Leehmius), *EQ*; "ʿUthmān" (G. S. Reynolds), *EQ*.

With this detailed description of the process of transmission al-Muʾayyad bi-llāh shows that al-Jāḥīẓ's requirements for truthful transmission – many transmitters and detailed information – had indeed been fulfilled in the case of the *taḥaddī* verses.

(2) Complicit silence

The second objection contains the reproach of complicit silence. Al-Muʾayyad argues that an agreed concealment (*kitmān*) of the *taḥaddī* verses would have been impossible due to the large number of transmitters and their diverse motives, which would have inevitably led to the exposure of the concealment. He lists the following motives that would have driven one or the other person to break the silence:[167]

– one's denomination and the appropriateness of his creed (*li-diyānatihi wa-sadād ṭarīqatihi*),[168]
– feeble-mindedness in religious affairs and weakness in belief (*li-sakhāfat dīnihi wa-ḍuʿf ʿaqīdatihi*),
– confusion and amazement (*taḥayyuran wa-taʿjīban*),
– pride and boastfulness (*iftikhāran wa-tabajjuḥan*), and
– the inability to keep secrets (*ḍayyiq ʿaṭinihi ʿan ḥafẓ al-asrār*).

Al-Jāḥiẓ developed a typology of human characters according to the different dispositions (*ṭabāʾiʿ*) and shortcomings (*ʿilal*) that create different motives for the transmission of events.[169] He mentions, for example, envious (*ḥāsid*) and worried (*wājid*) persons, preachers (*waʿiẓ*), and a tribe including the wicked and virtuous (*al-fāsid wa-l-ṣāliḥ*) alike. Al-Muʾayyad's list of possible motives or reasons for transmitting the concealment differs from the one provided by al-Jāḥiẓ, but addresses similar categories of anthropological traits. All groups share the news for different purposes, he explains.[170] Al-Muʾayyad bi-llāh states that once the news was shared with even a single person, it would spread immediately. Al-Jāḥiẓ had already pointed to the inevitable impulse of people to talk about good or unusual news, and the speed of its dissemination.[171]

---

167 *Ithbāt*: Ch. 1.1, p. 16.

168 Here al-Muʾayyad bi-llāh probably has in mind a believer who is serious and honest concerning his creed and would therefore disagree on the concealment of parts of God's word.

169 al-Jāḥiẓ, *Ḥujaj*, pp. 257 f., § 33. Cf. also al-Nāṭiq, *Ziyādāt*, p. 151.

170 Al-Bāqillānī, too, presents the argument of different reasons of transmisison. But other than al-Jāḥiẓ and al-Muʾayyad, al-Bāqillānī lists different concerns with regard to contents. The conclusion is the same. (*Iʿjāz al-Qurʾān*, p. 67).

171 al-Jāḥiẓ, *Ḥujaj*, p. 259: 8 ff.

> Al-Muʾayyad underlines this with two examples: first, the quick spread of the secrets of the kings (*asrār al-mulūk*), despite the great fear that was associated with it[172]; and second, the lyrics of the well-known Arab satirist al-Farazdaq (d. ca. 110/728), which are discussed by many poets interested in finding out which verses are actually attributed to him. His poetry serves as just one example for all artistic genres.[173]

Al-Muʾayyad bi-llāh concludes that under these circumstances, an agreement on a lie by a greater community – whether the result of corruption, subsequent change, oblivion or concealment – was logically impossible. He states that al-Jāḥiẓ already studied these arguments satisfactorily in his *Farq* (which we have already identified as having actually been his *Ḥujaj fī tathbīt al-nubuwwa*).[174] Subsequently, al-Muʾayyad diversifies al-Jāḥiẓ's arguments and deepens them with additional historical proof and by refuting (further) possible objections.

(3) Agreement by a small group

The objection that a small number of three to five people could very well agree on a lie or the concealment of a secret is disproven by al-Muʾayyad once again with reference to the historical circumstances at the time of ʿUthmān, when the Qurʾān was codified. He explains that – first – the *ḥuffāẓ* had been many. Al-Jāḥiẓ had only cited ʿAbd Allāh b. Masʿūd and Ubayy b. Kaʿb to this end[175], while al-Muʾayyad bi-llāh listes all the following names:

> ʿAlī b. Abī Ṭālib (d. ca. 40/661), ʿUthmān b. ʿAffān (d. 35/656), ʿAbd Allāh b. Masʿūd (d. 32/652–3), ʿAbd Allāh b. al-ʿAbbās (d. 68/687–8), ʿAbd Allāh b. ʿUmar al-Khaṭṭāb (d. 73/693), Ubayy b. Kaʿb (d. btw. 19/640 – 35/656), Zayd b. Thābit (d. 45/663–4) and ʿAbd Allāh b. ʿAmr b. al-ʿĀṣ (d. 65/685), all well-known companions of the Prophet or members of the first generations of Muslims, transmitters, collectors and scholars of the Qurʾān.[176]

Second, al-Muʾayyad bi-llāh notes that the habit of critical debate fostered attentiveness towards anything resembling treason in this important affair.[177]

---

172 Since al-Muʾayyad does not provide any further explanation for this incident, it remains unclear, what he means by this.
173 *Ithbāt*, Ch. 1.1, pp. 16 f.
174 *Ithbāt*, Ch. 1.1, p. 17.
175 al-Jāḥiẓ, *Ḥujaj*, p. 228.
176 Al-Bāqillānī's list corresponds partly to the one of al-Muʾayyad, but includes other names not mentioned by the latter. (*Nukat al-Intiṣār*, p. 67)
177 *Ithbāt*, Ch. 1.1, p. 17.

(4) Verses not reaching their adressees

The next objection is likewise refuted with reference to historical data. Al-Muʾayyad anticipates that one could object that the *taḥaddī* verses, (the majority of which are part of the long suras) might have failed to reach their addressees, the polytheists, or failed to be understood by them. He describes the length, occasions, places and audience of Muḥammad's recitations, and concludes that the polytheists must have heard the respective verses, even if they did not preserve them. Furthermore, he adduces the spread of Islam in Yemen and the rest of Arabia as evidence for the spread of the Qurʾān. Finally, he describes in detail the historical circumstances in Mecca and Medina during the revelation of the Qurʾān, explaining that most of the *taḥaddī* verses were recited in Mecca, when the proclamation of the faith and the recitation of the Qurʾān were Muḥammad's major tasks.

> As evidence for the continuous debate among the polytheists about the authenticity of Muḥammad, al-Muʾayyad names al-Walīd b. Mughīra (d. 1/623), a wealthy local leader of a clan of the Quraysh, who opposed the Prophet and referred to the Qurʾānic utterances in Q 74: 21–25[178] as a means of deception (*siḥr*). Al-Muʾayyad also recalls a debate between Ibn al-Mughīra's uncle Abū Jahl (d. 2/624) and ʿUtba b. Rabīʿa (d. 2/624), another enemy of Muḥammad who became distressed, perplexed and frightened (*jarʿan, dahishan, marʿūban*) when he heard parts of the Qurʾānic recitations, namely Q 41: 1–13, which he declared to be neither poetry nor fortune telling (*laysa min al-shiʿr wa-kalām al-kahana fī shayʾ*).[179]

178 Q 74: 21–25 {... and [the disbeliever] looked and frowned and scowled and turned away and behaved arrogantly and said, 'This is just old sorcery, just the talk of a mortal!'}

179 *Ithbāt*, Ch. 1.1, pp. 18 f. Q 41: 1–13 {*Ha Mim*. A revelation from the Lord of Mercy, the Giver of Mercy; a Scripture whose verses are made distinct as a Qur'an in Arabic for people who understand, giving good news and warning. Yet most of them turn away and so do not hear. They say, 'Our hearts are encased against [the faith] you call us to; our ears are heavy; there is a barrier between us and you. So you do whatever you want, and so shall we.' Say [Prophet], 'I am only a mortal like you, [but] it has been revealed to me that your God is One. Take the straight path to Him and seek His forgiveness. Woe to the idolaters, who do not pay the prescribed alms and refuse to believe in the world to come! Those who believe and do good deeds will have a reward that never fails.' Say, 'How can you disregard the One who created the earth in two Days? How can you set up other gods as His equals? He is the Lord of all the worlds!' He placed solid mountains on it, blessed it, measured out its varied provisions for all who seek them – all in four Days. Then He turned to the sky, which was smoke – He said to it and the earth, 'Come into being, willingly or not,' and they said, 'We come willingly' – and in two Days He formed seven heavens, and assigned an order to each. We have made the nearest one beautifully illuminated and secure. Such is the design of the Almighty, the All Knowing. If they turn away, say, 'I have warned you about a blast like the one which struck ʿAd and Thamud.}

> Another historical example is Umayya b. Khalaf (d. 2/624), an early opponent of Muḥammad and his prophetic mission, who is credited with citing Qurʾānic verses, including the *taḥaddī* (Q 8: 31).[180]

All these examples are adduced to demonstrate that the Qurʾānic recitations – including the *taḥaddī* verses – were well known even among the non-Muslims and opponents of Muḥammad in Mecca. The situation in Medina is described in a similar way: The hypocrites (*al-munāfiqūn*) and the people of the book (*ahl al-kitāb*) frequented the Muslims (*ikhtalaṭū bi-l-muslimīn*) and were present during their reunions and prayers and therefore must have been aware of the *taḥaddī* verses.[181]

The refutation of the remaining objections follows the same pattern of adducing a remarkable amount of historical data as evidence for his arguments:[182]

(5) Other minor objections

The claim that the *taḥaddī* verses could have been kept secret upon the request of the Prophet himself is invalidated, on the one hand, by the repeated reference to the anthropological argument of the different motives of people. Al-Muʾayyad underlines that the *taḥaddī* verses had been disseminated both by those eager to augment their knowledge (*mustabsir*) as well as by the hypocrites (*munāfiq*), such as ʿAbd Allāh b. Abī Sarḥ (also known as ʿAbd Allāh b. Saʿd) (d. 36–7/656–8), in order to spread doubt among the believers and to slander the Prophet.[183] On the other hand, al-Muʾayyad refers to contradicting verses (Q 2: 159, 174; 16: 44), in which Muḥammad explicitly prohibits any concealment.

(6) Al-Muʾayyad bi-llāh refutes the remaining minor objection, viz. that most of the Muslims embraced Islam for reasons other than hearing the Qurʾānic verses, examples include al-ʿAbbās b. ʿAbd al-Muṭṭalib (d. ca. 32/653), ʿUmayr b. Wahab (d. 1st/7th c.), with counterexamples being ʿUmar b. al-Khaṭṭāb (d. 73/693), Jubayr b. Muṭʿim (d. 1st/7th c.), Saʿd b. Muʿadh (d. 5/627), Usayd b. Ḥuḍayr (d. after 5/627)

Al-Bāqillānī alludes to the same story, but with a different purpose, namely to underline that the Qurʾānic text was different from any other text. (*Iʿjāz al-Qurʾān*, pp. 66 f.)

180 *Ithbāt*, Ch. 1.1, p. 19. Q 8: 31 {Whenever Our Revelation is recited to them they say, ‘We have heard all this before – we could say something like this if we wanted – this is nothing but ancient fables.’}

181 *Ithbāt*, Ch. 1.1, pp. 17–19.

182 This and the remaining objections are not discussed by al-Bāqillānī.

183 *Ithbāt*, Ch. 1.1, p. 20.

and by explaining that this development would not have weakened the occurrence of the *taḥaddī* verses.[184]

(7) Finally, the reproach that the verses were not explicit enough is not regarded as a valid objection since, in the eyes of al-Muʾayyad, the claim that "it came from God" was clear enough and did not require any further introduction to the challenge.[185]

Having refuted all the objections mentioned, al-Muʾayyad bi-llāh concludes that the *taḥaddī* verses could not have been contrived and added later to the Qurʾān, changed or misunderstood.

Résumé

The analysis of al-Muʾayyad bi-llāh's argument for the existence of the *taḥaddī* verses demonstrates his effort to present a coherent, convincing account that includes an in-depth refutation of several objections. It is based on rational arguments and historically verifiable data.

The comparison of texts showed that the arguments were present in other prophetological texts. It revealed in particular strong parallels between al-Jāḥiẓ's *Ḥujaj* and the *Ithbāt*, relating to the overall structure as well as individual patterns of the argument. Al-Muʾayyad bi-llāh's contribution to the question is twofold. On the one hand, he consequently applies al-Jāḥiẓ's reasoning about historical events and accurate tradition of the Qurʾānic text as a whole to the *taḥaddī* verses in particular. He draws in particular upon his reflections on indisputable tradition and adopts his conditions for gaining objective knowledge about historical events. On the other hand, al-Muʾāyyad bi-llāh elaborates and deepens al-Jāḥiẓ's opinions with further historical examples and the refutation of more possible objections.

5.4 Argument 3: Alleged Imitations of the Qurʾān

5.4.1 Introduction

The third line of argument contains evidence that an imitation of the Qurʾān never existed. It can be briefly summarised as follows: The proof (*dalīl*) consists of the

---

184 *Ithbāt*, Ch. 1.1, pp. 12 f. Al-Bāqillānī also mentions Jubayr b. Muṭʿim and ʿUmar b. al-Khaṭṭāb, but again for a different purpose than al-Mu'ayyad, namely in the context of the immediate awareness of the linguistic extraordinariness of the Qurʾānic text (*Iʿjāz al-Qurʾān*, p. 75). Cf. similarly al-Khaṭṭābī, *Bayān Iʿjāz al-Qurʾān*, p. 63.
185 *Ithbāt*, Ch. 1.1, pp. 13 f.

necessary link between an event and its transmission.[186] If there had been an imitation, it would have been transmitted ("*law kāna la-nuqila*"); and if it had been transmitted, we would know about it. The reverse conclusion is also true: If there is no transmission of an event, then it did not happen ("*idhā thabata annahu lam yunqal, thabata annahu lam yakun*").[187] Al-Muʾayyad explains that, for this reasoning to be true, two conditions have to be fulfilled: (a) The event must be visible to more than three people *and* (b) there must be persistently strong motives for its transmission.[188]

He argues that, in the case that an imitation of the Qurʾān had existed, both conditions would have been fulfilled: (a) Its transmission would have been guaranteed by groups with a variety of motives, namely by the certifier ("*al-muṣaddiq*"), who would keep it alive by speaking about it, and the denier ("*al-mukadhdhib*"), who would remember it in order to argue against it and spread doubt about it.[189] In the last group al-Muʾayyad bi-llāh explicitly includes the *mulḥida* and the *Bāṭiniyya*, "who praise it [i.e. the imitation] highly because of what [they hide] in their minds against the Prophet of God (God bless him and grant him peace)"[190]. (b) Furthermore, the motives for its transmission would have remained consistently strong to the present day, al-Muʾayyad explains, because

---

186 In order to explain this necessary connection, al-Jāḥiẓ (*Ḥujaj*, pp. 226–8) uses the image of a branch, corresponding to tradition, and a root, corresponding to eyewitnessing: "The existence of a branch without a root is impossible (*muḥāl kawn al-farʿ maʿa ʿadam al-aṣl*)." From the branch one necessarily and without fail gains knowledge about the root. Reason (*al-ʿaql*) is the instrument of conclusion (*al-mustadill*), while first-hand witnessing and the tradition are its cause and its root (*ʿillat al-istidlāl wa-aṣluhu*). Accordingly, there are two types of proofs (*al-dalīl nawʿān*): The first is eye-witnessing (of a miracle), which leads to evidence of the unseen (*shāhid ʿiyānin yadullu ʿalā ghāʾib*). The second one comes in the form of tradition, which provides evidence of truthfulness (*mujīʾ khabarin yadullu ʿalā ṣidq*). According to al-Jāḥiẓ, the second type of proof is the only reliable way to gain knowledge about historical events.

187 *Ithbāt*, Ch. 1.2, p. 23: 5 f. In order to confirm the validity of this assertion, al-Muʾayyad bi-llāh refers to several historical events, including examples from political, literary and scientific history, and discusses several objections.

188 *Ithbāt*, Ch. 1.2, p. 24: 18.

189 Again al-Muʾayyad bi-llāh uses the anthropological rationale established by al-Jāḥiẓ.
Cf. the same argument about the necessary relationship between the imitation and its transmission as well as its spread by the Muslims and the unbelievers alike provided by al-Nāṭiq, *Ziyādāt* p. 143: 4 ff.; and Mānkdīm, *Taʿlīq*, p. 589, who explains similarly that both the opponent (*al-mukhālif*) and the supporter (*al-mawāfiq*) would have been motivated to spread the news of a *muʿāraḍat al-Qurʾān.*

190 *Ithbāt*, Ch. 1.2, pp. 25: 20–26: 1.: (… *yuhtafūnu bihā li-mā fī anfusihim ʿalā rasūl Allāh ṣallā Allāh ʿalayhi*)

Islam persisted and the discussions about the Qurʾān endured.[191] He adds the following aspect by introducing it as "summaries" from former scholars[192]: Both events – the revelation of the Qurʾān and its alleged imitation – must have happened at the same time or immediately after each other. Therefore, the intensity of the motivation of the transmitters to convey both events must have been similar. In fact, the impulse to convey the *muʿāraḍa* must have been even stronger, as it would have served as a very powerful argument for doubt, even without the Qurʾān itself.[193]

Against this argument, the following objection – known from the prophetological literature[194] – is raised: The *muʿāraḍa* was not composed or not conveyed out of "fear of the sword and the greatness of the powerful position of Islam" ("*khawf al-sayf wa-ʿulūw kalimat al-islām*")[195]. Al-Muʾayyad bi-llāh explains that this statement contradicts the historical circumstances. Despite the power of Islam, unhindered opposition against Muḥammad and Islam always accompanied its development and critical writings were not prevented from being circulated.

> He cites various examples from all historical periods, beginning with the Umayyad era: Yazīd b. Muʿāwiyya (d. 61/680), the second Umayyad caliph (r. 60–4/680–3), under whom the Prophet's grandson al-Ḥusayn was killed, openly circulated his verses, which he pronounced on the occasion of receiving the head of al-Ḥusayn and in which he threatened to take revenge on the prophet Aḥmad (i.e. Muḥammad) for his deeds. Another opponent was al-Walīd (II) b. Yazīd b. ʿAbd al-Malik b. Marwān (d. 126/744), the Umayyad caliph between 125–6/743–4, who mocked himself about the threats of God against the oppressor (*jabbār*) and burned the Qurʾān, saying: "When you come to your Lord on the Day of Resurrection, say: 'O Lord, al-Walīd burned me.' (*Idhā mā jiʾta rabbaka yawm ḥashr, fa-qul*: *yā rabb ḥaraqanī al-Walīd*.)"[196] For the end of the Umayyad and the beginning of the ʿAbbāsid era al-Muʾayyad bi-llāh cites Ibn al-Muqaffaʿ as testimony for unhindered opposition to Islam. During the days of the seventh ʿAbbāsid ruler al-Maʾmūn (r. 198–213/813–833), Ibn al-Rāwandī is mentioned for his argument. Ibn al-Rāwandī was discussed for his heretical writings (as we have seen above). Ibn al-Muqaffaʿ is discussed for his alleged imitation of the Qurʾān (as we will see below).

---

191 *Ithbāt*, Ch. 1.2, p. 25: 15 f.: ("*wa-kānat al-dawāʿī ilā naqlihā wa-l-bawāʿith ʿalā nashrihā qawiyyatan mustamirratan*").
192 *Ithbāt*, Ch. 1.2, p. 26: 7 ff.
193 Cf. the same argument in ʿAbd al-Jabbār, *Sharḥ al-Uṣul*, p. 90; Mānkdīm, *Taʿlīq*, pp. 588 f.; Siyāh, *Taʿlīq*, p. 19 and al-Bāqillānī, *Iʿjāz al-Qurʾān*, pp. 66 ff.
194 Cf. al-Khaṭṭābī, *Bayān Iʿjāz al-Qurʾān*, p. 50.
195 *Ithbāt*, Ch. 1.2, p. 26: 18.
196 *Ithbāt*, Ch. 1.2, p. 27. Cf. references to this incident in the literature cited in "al-Walīd" (R. Jacobi), *EI2* (accessed 23 April 2012).

ʿAbd al-Jabbār blows in the same horn when he states that, at the time of the ʿAbbāsids, the Muslims were strong but that nonetheless "dispraise of divinity and the abuse and the denial of the prophets" ("*al-ṭaʿn fī l-rabbūbiyya wa-shatm al-anbiyāʾ wa-takdhībihim*") continued through Ibn al-Rāwandī and others like him. ʿAbd al-Jabbār explicitly adds the Qarāmiṭā to this list.[197] As a conclusion, al-Muʾayyad asserts that, despite the growing strength of Islam, harsh criticism from various sides spread without hindrance at all times. Further examples of such obvious opposition are three authors of alleged imitations of the Qurʾān, whose productions are discussed in greater detail: Musaylima, Ṭulayḥa al-Asadī and Ibn al-Muqaffaʿ.

5.4.2 Musaylima

The Historical Figure of Musaylima

The first example of an alleged imitation of the Qurʾān is well known in the Islamic literature as *Musaylima al-Kadhdhāb* ("Musaylima, the Liar").[198] Musaylima b. Ḥabīb b. Thumāma[199] came from the Ḥanīfa tribe of al-Yamāma, southeast of Medina, where he led a political movement after the death of the tribe leader Hawdha b. ʿAlī (d. 8/630). Historical reports mention mutual exchanges of emissaries and fights between Musaylima and his adherents in Yamāma and Muḥammad and his community in Medina. Musaylima was ultimately killed in the battle of ʿAqrabāʾ after the death of the Prophet Muḥammad under the command of Abū Bakr by Khālid b. al-Walīd.

Musaylima is considered a so-called "false prophet" because he claimed to be a prophet and to have received a revelation from God through the angel Gabriel. Musaylima's tricks or miracles are not mentioned in al-Muʾayyad bi-llāh's argument, nor does he provide detailed information about his life or his relationship to Muḥammad. Musaylima is merely discussed with reference to his claim of having received messages from God and recited them publicly. Musaylima's utterances were composed in rhythmic prose (*sajʿ*), similar to early Qurʾān suras. References to these recitations are also found in the literary tradition, Qurʾānic

197 ʿAbd al-Jabbār, *Tathbīt*, vol. 2, 374: 4.

198 For an overview of the historical figure of Musaylima, his mission and his contact with Muḥammad, see Kister, "Struggle against Musaylima"; "Musaylima b. Ḥabīb, Abū Thumāma" (W. M. Watt), *EI2* (accessed 5 September 2009); and "Musaylima" (M. J. Kister), *EQ* (accessed 21 June 2012).

199 Although his name most often is indicated as Musaylima Abū Thumāma, Kister argued for his real *kunya* rather being Ibn Thumāma: Kister, "Struggle against Musaylima", p. 2.

commentaries, historical compendia and biographies of the Prophet, one of the earliest being the *Sīra* of Ibn Isḥāq (d. 150/767) in the recension of Ibn Hishām (d. 213/828 or 218/834).[200] Over the centuries, Musaylima became the subject of ridicule and contempt and the cited fragments of his recitations were constantly changed.[201]

Musaylima's Recitations in the Ithbāt

Al-Muʾayyad bi-llāh cites four fragments of Musaylima's rhymed prose, which I discuss under the following headings: "night" (*al-layl*), "frog" (*ḍifdiʿ*), "town-dwellers" (*al-madariyāt*) and "pregnant woman" (*al-ḥubla*).[202] It is interesting to note that Musaylima's verses were not discussed in the prophetological texts by ʿAbd al-Jabbār, Mānkdīm, al-Nāṭiq and Siyāh. Musaylima is at most discussed as an example of false prophets and possessors of false signs.[203] However, his recitations were used by some of the above-mentioned contemporary authors, who aimed at establishing the *iʿjāz al-Qurʾān* on a literary basis, namely al-Khaṭṭābī in his *Bayān Iʿjāz al-Qurʾān*[204] and al-Bāqillānī, who used the verses in question in his *Iʿjāz al-Qurʾān* and (supposedly) his *Intiṣār li-naql al-Qurʾān*[205]. Similar fragments are cited by the historian Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī (d. 310/923), who might be the source of the later authors.[206] The collector and critic of Arabic literature Abū Manṣūr ʿAbd al-Malik b. Muhammad al-Thaʿālibī (b. 350/961, d. 429/1038) cites similar fragments in his *Thimār al-qulūb fī l-muḍāf wa-l-mansūb* and could likewise be a source.[207] The following tables contain the

---

200 Muḥammad b. Isḥāq & ʿAbd al-Mālik b. Hishām, *al-Sīra al-nabawiyya*, eds. Ibrāhīm al-Abyārī Muṣṭafā al-Saqqā & ʿAbd al-Ḥāfiẓ Shalabī, Cairo 1375/1955, pp. 576 f., 600 f.

201 Cf. the study by Al-Makin, *Musaylima*, pp. 219 ff.

202 *Ithbāt*, Ch. 1.2, pp. 29–30.

203 In his *Kitāb al-Ḥayawān* (vol. 4, pp. 369–371), al-Jāḥiẓ describes how Musaylima tried to fool and betray others with his tricks (*al-ḥiyal*), which resembled the signs of the prophets ("… *wa-tashbīhi mā yuḥtāl bihi min aʿlām al-anbiyāʾ*"). In his *Mughnī* (vol. XV, p. 273), ʿAbd al-Jabbār reports a similar account about Musaylima producing noises in the air with enormous cruisers. In his *Taʿlīq* (p. 6), Siyāh mentions Musaylima und Ṭulayḥa as liars and possessor of false signs, without discussing them in detail.

204 al-Khaṭṭābī, *Bayān Iʿjāz al-Qurʾān*, pp. 50–52.

205 al-Bāqillānī, *Iʿjāz al-Qurʾān*, pp. 199 f. and al-Bāqillānī/al-Ṣābūnī, *Nukat al-Intiṣār*, pp. 247, 267 f.

206 Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī, *Taʾrīkh al-rusul wa-l-muluk*, ed. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, vol. 3, 1962 1962, pp. 138, 272 f. and 283 f.

207 ʿAbd al-Malik b. Muḥammad al-Thaʿālibī, *Thimār al-qulūb fī al-muḍāf wa-l-mansūb*, ed. Khālid ʿAbd al-Ghanī Maḥfūẓ, 2 vols., Beirut 2005, p. 146. For various citations later than al-

four fragments of the *Ithbāt* in comparison to Ṭabarī's, Khaṭṭābī's and Bāqillānī's citations.[208]

Example 1 ("night") runs as follows:

al-Bāqillānī, *Iʿjāz*, p. 199	al-Khaṭṭābī, *Bayān*, p. 51	al-Ṭabarī, *Taʾrīkh*, pp. 283 f.	al-Muʾayyad, *Ithbāt*, Ch. 1.2, p. 29[209]
…	… الأدهم …	… الأطحم …	والليل الأطخم والذئب الأدلم والجَذَع الأزلم
… انتهكت	الأسحم -	… انتهكت …	ما هتكت أسيد من مَحرَم
	… جاء بنو أبو مسلم		
…	…	…	والليل الدامس والذئب الهامس
	ما حرمته رطبا إلا كحرمته يابس		ما قطعت أسيد من رَطب ولا يابس
…	…	…	والشاء وألوانها وأعجبها السود وألبانها
			والشاة السوداء واللبن الأبيض
…	…	…	إنه لعجب مَحْض وقد حرَّم المَذق
… … … تجتمعون		… … … تمجعون	فما لكم لا تجمعون

Kister contextualised these verses as follows: In Yamāma, Musaylima was supported by several tribal groups. He had established a safe area (*ḥaram*), which was guarded by the Banū Usayyid. They were accused of being corrupt and mistreating other groups. In response to their complaints, Musaylima read the following verses from his qurʾān: "(I swear) by the dark night and by the black wolf and the never ending age (?) (*al-juzʿ al-azlam*), the Usayyid did not violate [the sanctity of] the *ḥaram*." When their transgressions continued, he recited another

Muʾayyad, see the list by Al-Makin (*Musaylima*, pp. 184–208). He analysed a total of 33 stanzas attributed to Musaylima, including our examples two ("frog") and four ("pregnant woman"), and reflected on the content and the reliability of their attribution to Musaylima.

208 Explanation of signs: – = missing; + = in addition; ... = same word/verse as in the *Ithbāt*.

209 Translation:
And the dark night and the black wolf and the never ending age
Did you, Usayyid, not disclose the forbidden
And the pitch-black night and the susurrating wolf
Did you, Usayyid, not cut from the ripe date and not [from] the dry
And the sheep and its colours and its black was admired and its milk
And the black sheep and the white milk
For pure admiration and he forbade diluted wine
But they did not gather

verse: “[I swear] by the dark night and by the softly treading lion, the Usayyid cut neither fresh nor dry.”[210]

Al-Bāqillānī’s *Iʿjāz* and al-Ṭabarī bear the greatest resemblance to the *Ithbāt*, containing only minor variations in a few words, possibly the result of a misreading.

Example 2 (“frog”)

al-Bāqillānī/ al-Ṣābūnī, *Nukat*, p. 247	al-Bāqillānī, *Iʿjāz*, p. 183	al-Khaṭṭābī, *Bayān*, p. 51	al-Ṭabarī, *Taʾrīkh*, p. 272	al-Muʾayyad, *Ithbāt*, Ch. 1.2, p. 30[211]
يا ضفدع ...	...	يا ضفدع – ... + فإنك نعم	يا ضفدع ابنة ضفدع	ضِفدِع بنت ضفدعين نقّى ما تنقّين
-	...	-	...	أعلاك في الماء وأسفلك في الطين
-	...	لاواردا[212] تنفرين ولا الماء تكدّرين: + يا وبر، يا وبر، يدان وصدر، وسائرك حضر نفر	...	لا الشارب تمنعين ولا الماء تكدّرين:
-	...	-	-	لنا نِصف الأرض ولقريش نصفها
-	...	-	-	ولكن قريشاً قوم يعتدون

The verses of the second example (“frog”) cited in the *Ithbāt* correspond exactly to those cited by al-Bāqillānī in his *Iʿjāz al-Qurʾān*, whereas in the *Nukat*, only the first phrase of the passage is cited (with a variation). The last two lines of the verse appear only in al-Bāqillānī’s *Iʿjāz* and al-Muʾayyad bi-llāh’s *Ithbāt*. Al-Ṭabarī also cites the lines but does not attribute them to Musaylima’s recitation, but rather

210 Cf. “Musaylima” (M. Kister), *EQ* (accessed 21 June 2012).

211 The translations of examples two (“frog”) and four (“pregnant woman”) are partly adopted from Al-Makin and changed in some cases:
Frog, daughter of two frogs, croak so much you croak
Your upper part is in the water and your lower part is in the mud
Do not prohibit the drinker, nor make the water turbid
For us is half of the land, and for the Quraysh [the other] half
But the Quraysh are a tribe who does not consider

212 In Khaṭṭābī’s *Bayān* we find two different versions of the verse (pp. 50 and 51). I indicate only the variants of the longer one on p. 51. The same verse on p. 50 reads: ولا الوارد.

to his letter to Muḥammad, in which Musaylima proposed Muḥammad a deal to divide the land between them.[213]

Example 3 ("the town-dwellers")

al-Bāqillānī/ al-Ṣābūnī, *Nukat*, p. 247	al-Bāqillānī, *Iʿjāz*, p. 200	al-Ṭabarī, *Taʾrīkh*, p. 284	al-Muʾayyad, *Ithbāt*, Ch. 1.2, p. 30[214]
…	المبديات …	المبذرات …	والمدريات زرعاً والحاصدات حصداً
… ذروا …	…	…	والذاريات قمحاً والطاحنات طحناً
والآكلات …	…	…	والخابزات خبزاً والثاردات ثرداً
…	…	…	واللاقمات لقماً إهالةً وسمناً
…	… … … + اهل	… … … + اهل	لقد فضلتم على الوَبَر وما سبقكم أهل المَدر
…	ريفكم … فناوئوه	… فناوئوه	رفيكم فامنعوه المعترّ فآووه والباغي فناوؤه

The passage of the third example "town-dwellers" is also cited by al-Bāqillānī in its entirety in his *Iʿjāz* and in partial form in the *Nukat*. It also appears in Ṭabarī's *Taʾrīkh*. The different versions contain minor variations and some additions. Regarding the chronology, it seems possible that Ṭabarī was the source for either al-Bāqillānī or al-Muʾayyad (or both). However, on this meager basis a judgement on dependencies is impossible.

The first three examples are not analysed in further detail by al-Muʾayyad bi-llāh. He considers their weakness to be self-explanatory. Al-Muʾayyad ends his presentation of Musaylima with a last utterance: example 4 ("pregnant woman").

213 Cf. Al-Makin, *Musaylima*, pp. 207 ff.

214 Translation:
And the town-dwellers sowing and the reapers reaping
And the disperse [the wheat] ripen and the millers mill
And the bread-makers make bread and the clumblers
And the soakers crumble and soak and the consumers consume
And you excelled the nomads and settled people did not precede you
They forbade you dwelling and the rascal looked for a dwelling and they fought the tyrant

Example 4 ("pregnant woman")

al-Bāqillānī/ al-Ṣābūnī, *Nukat*, 247	al-Bāqillānī, *Iʿjāz*, p. 183	al-Khaṭṭābī, *Bayān*, p. 50 f.	al-Ṭabarī, *Taʾrīkh*, p. 138 and 272[215]	Ibn Isḥāq, *Sīra*, p. 577	al-Muʾayyad, *Ithbāt*, Ch. 1.2, p. 30[216]
…	…	ألم تر إلى ربك كيف فعل بالحبلى	(p. 272) …	-	ألم تر كيف فعل ربّك بالحُبلى
-	-	-	(p. 138) …	لقد أنعم الله على الحبلى	لقد منّ الله على الحُبلى
-	…	-	…	…	أخرج منها نِسمةً تسعى
-	…	-	…	…	من بين صفاق وحشا
-	-	-	[وأحلّ لهم الخمر والزِنى][217]	وأحلّ لهم الخمر والزِنى	وأحلّ لها الزِنى

The "pregnant women" verses are cited in the *Sīra* of Ibn Isḥāq, which may be the original source for all later authors, as Al-Makin suggests.[218] The second line is only cited in the *Sīra* and the *Ithbāt* with an exchange of Ibn Isḥāq's "*anʿama*" by "*manna*", both of which mean "to grant". The last line appears only in Ibn Isḥāq's and al-Ṭabarī's versions, while the latter cites the former as his source, where it reads: "and allowed them [to drink] wine and [to commit] adultery (*wa-aḥalla lahum* [i.e. *li-l-muslimīn*] *al-khamar wa-l-zinā*)". Except by al-Muʾayyad, the phrase is not quoted as part of Musaylima's utterances in either text, but rather as a comment from the authors on his teachings. Al-Makin suggests that al-Muʾayyad inserted this (shortened) line with its shameful attribution to God into Musaylima's verses to further discredit him.[219] It is also possible that al-Muʾayyad bi-llāh

215 In p. 138 the verse is cited as:
لقد أنعم الله على الحبلى، أخرج منها نسمة تسعى، من بين صفاق وحشى, while in p. 272 it appears as:
ألم تر إلى ربك كيف فعل بالحبلى، أخرج منها نسمة تسعى، من بين صفاق وحشى.

216 Translation:
Do you not see how your Lord has dealt with the pregnant woman
God has bestowed favour on the pregnant woman
He brought forth for her a living being that moves
from between the navel and the bowels
And allowed her to commit adultery.

217 Not as part of the verse, but as a comment from al-Ṭabarī.

218 Cf. Al-Makin, *Musaylima*, p. 187.

219 Cf. Al-Makin, *Musaylima*, p. 187.

either did not distinguish between Ibn Isḥāq's comment and the verses of Musaylima or that he had a different source at his disposal, where the distinction was not indicated. Again, al-Muʾayyad bi-llāh's version somewhat corresponds to al-Bāqillānī's *Iʿjāz*. The difference is that the second and final lines are missing from al-Bāqillānī's version.[220]

A remarkable parallel between the *Ithbāt* and the *Nukat* is the explanation for the "pregnant woman" verse. Both texts identify a Qurʾānic expression introduced by Musaylima in order to embellish his own utterances, viz. Q 105: 1 ("*Alam tara kayfa faʿala rabbuka bi-aṣḥāb al-fīl*"). Al-Muʾayyad bi-llāh adds Q 3: 164 ("*laqad manna Allāh ʿalā al-muʾminīn*"). He explains that this technique of using Qurʾānic expressions in a modified way was common among poets and writers, without being seen as an imitation.

In sum, it seems that the differences among the versions result from the disqualifying intention behind the presentation of the verses. The verses were quoted as evidence for the falsity of Musaylima's prophetic claim. We observe important similarities between al-Muʾayyad and al-Bāqillānī, which include not only the examples cited, their order (*Iʿjāz al-Qurʾān*) and wording, but also the way they are compared to Qurʾānic expressions (*Nukat*). Even the diction of the two authors is similar:

> "And these paragraphs are of most obvious foolishness (*sakhāfa*) and most clear weakness (*rakāka*) …"[221]
> "… everyone of the masters of the Arabic language will attest that this is of the most foolish and weak speech (*min sakhīf al-kalām wa-rakīkihi*)."[222]

Given these similarities, a link between al-Muʾayyad bi-llāh's *Ithbāt*, the *Iʿjāz al-Qurʾān* by al-Bāqillānī and the *Nukat* of his student, respectively al-Bāqillānī's *Intiṣār* seems obvious. A common source is also an option.[223]

---

220 al-Bāqillānī, *Iʿjāz al-Qurʾān*, p. 200 and al-Bāqillānī, *Nukat al-Intiṣār*, p. 247. In the *Nukat* the first line is cited.

221 *Ithbāt*, Ch. 1.2, p. 30: 14.

222 al-Bāqillānī, *Nukat*, p. 268.

223 While for examples two ("frog") and three ("town-dwellers") al-Ṣanʿānī apparently relies on other sources cited, he quotes example four ("pregnant woman") and its analysis literally from the *Ithbāt*: *al-ʿAsjadiyya*, p. 56: 17–p. 66: 13 = (with the addition of a few words) *Ithbāt*, Ch. 1.2, p. 31: 9–p. 32: 5.

Musaylima in the Argument for Iʿjāz al-Qurʾān

The similarities between the authors mentioned are also evident in the overall use of Musaylima for the argument of *iʿjāz al-Qurʾān*. To disprove the claim that there was an imitation of the Qurʾān, al-Khaṭṭābī, al-Bāqillānī and al-Muʾayyad bi-llāh cite the verses of Musaylima and underline their uselessness and inferior linguistic quality. Al-Jāḥiẓ had already described Musaylima in a similarly negative manner as someone who possessed none of the qualities of a poet, rhyme-maker, soothsayer and foreteller.[224] Moreover, al-Khaṭṭābī, al-Bāqillānī and al-Muʾayyad expose Musaylima's technique of introducing Qurʾānic expressions from different contexts into his own speech in order to enhance it, as is evident in the "pregnant woman" example. This serves as additional evidence of the Qurʾān's distinction from human speech, since without the Qurʾanic ornaments Musaylima's speech would not have been regarded as something extraordinary.

In this context, Abū Bakr is often cited as an authority to support their negative assessment of the material. It is reported that Abū Bakr, upon hearing the utterances of Musaylima, declared: "Truly, [this] speech is not coming from God!" (… *innahu kalām lā yakhruj min ilāh*), as al-Muʾayyad bi-llāh puts it.[225] Al-Bāqillānī and al-Khaṭṭābī add similar statements of Abū Bakr.[226]

There is another parallel between al-Muʾayyad bi-llāh and al-Bāqillānī (according to the *Nukat*) that merits attention. Initially, the two theologians operate within the framework of criticising Musaylima's verses as a *muʿāraḍat al-Qurʾān*: The uselessness of Musaylima's pronouncements and his technique of using Qurʾānic expressions should discredit the claim of having imitated the Qurʾān. But then they shift the argument in another direction and emphasise that Musaylima had, in fact, not at all pretended to create an imitation of the Qurʾān of Muḥammad[227], but that he himself, just like Muḥammad, had received revelations from God. He considered his verses as a revelation "sent down from

224 al-Jāḥiẓ, *al-Bayān wa-l-tabyīn*, ed. ʿAbd al-Salām Muḥammad Hārūn, vol. 1, Cairo 1948, p. 359; Mānkdīm (Taʿlīq, p. 589) argues in the same way: Musaylima's "*muʿāraḍa*" is an example of weak imitations (*min al-muʿāraḍāt al-rakīka*) and proof that a real imitation would not have been prevented from being transmitted, if even such an imitation as the one by Musaylima was transmitted despite its weakness (*ʿalā rikkatihā*).

225 *Ithbāt*, Ch. 1.2, p. 40.

226 al-Bāqillānī, *Iʿjāz al-Qurʾān*, p. 200: "… *lam yakhruj ʿan āl*" and the editor adds: "*ayy ʿan rubūbiyya*"; al-Khaṭṭābī, *Bayān Iʿjāz al-Qurʾān*, p. 51: "*Ashhadu anna hādhā al-kalām lam yakhruj min bāl*". For further references to this exclamation of Abū Bakr and their variants, see Kister, "Struggle against Musaylima," p. 38, n. 150.

227 We will encounter this argument again in the discussion on Ibn al-Muqaffaʿ.

God" ("*munazzal min ʿind Allāh*").[228] This corresponds, incidentally, to the explanations offered by historians. They report that Musaylima claimed to share the prophetic mission with Muḥammad and neither denied it to him nor aimed to discredit him with an imitation of his Qurʾān.[229] Al-Bāqillānī and al-Muʾayyad explain that, even *if* the verses of Musaylima had been sent down from God, their divine origin would not have been enough to qualify this as a miracle (*muʿjiza*). Other revelations or "down-sents" from God, namely the Torah (*al-Tawrāt*) and the Gospel (*al-Injīl*), are not considered miracles either ("*humā ghayr muʿjizūn*"). Al-Muʾayyad bi-llāh – in contrast to al-Bāqillānī – adds "the Book of Psalms of David" (*al-Zabūr*) in this context and phrases it even more explicitly, explaining that inimitability (*iʿjāz*) had not been established for these books, since coming from God is not the only required characteristic for *iʿjāz al-Qurʾān*. Additional attributes were needed.[230]

If we look at the short citations of Musaylima in the context of the different texts, we notice a development in the way they are used. In the earlier historical accounts of Ibn Isḥāq and al-Ṭabarī, they were merely presented in order to criticise Musaylima's use of rhymed prose in conjunction with his claim of being a prophet and to discredit this claim. Al-Makin argued that Musaylima's utterances were first used to support the argument of the *iʿjāz* doctrine as early as the time of al-Jāḥiẓ, yet that he may have even been the first one to use the verses of Musaylima to demonstrate the superiority of the language of the Qurʾān.[231] It is true that al-Jāḥiẓ was one of the early authors who played a role in the formulation of the *iʿjāz* miracle. But, at least in his extant works, he does not provide a detailed comparison of Musaylima's verses to the Qurʾān. In the prophetological writings of ʿAbd al-Jabbār and the recensions of Ibn Khallād's *Kitāb al-Uṣūl* Musaylima's verses were not discussed either. Only when the debate about the *iʿjāz*-theory started to focus on the linguistic superiority of the Qurʾān did the utterances of the "false prophet" start to be discussed as a possible imitation of the Qurʾān. Only the later authors al-Khaṭṭābī, al-Bāqillānī and al-Muʾayyad bi-llāh who emphasise the differences between "the weird utterances" of Musaylima, composed in odd *sajʿ*, and the clear utterances of God revealed in the Qurʾān, thereby making an explicit connection between the analysis of Musaylima's verses and the doc-

---

228 *Ithbāt*, Ch. 1.2, p. 31: 5 f.; al-Bāqillānī, *Nukat al-Intiṣār*, p. 267: "a recitation sent down to him" (*qurʾān munazzal ʿalayhi*).

229 See al-Ṭabarī, *Taʾrīkh*, pp. 138, 262; cf. also Kister, "Struggle against Musaylima," pp. 7, 13 f.

230 *Ithbāt*, Ch. 1.2, p. 31: 6 f. Kister ("Struggle against Musaylima", p. 40) had already hinted to this original turn of al-Muʾayyad bi-llāh. al-Bāqillānī, *Iʿjāz al-Qurʾān*, pp. 79, 292 f. The comparison to other Scriptures is treated again in the *Ithbāt*, Ch. 1.4, p. 78.

231 Cf. Al-Makin, *Musaylima*, p. 224.

trine of *iʿjāz*. As we have seen, al-Bāqillānī and al-Muʾayyad took this argument even one step further by highlighting the linguistic superiority of the Qurʾān not only to human speech, but also other examples of divine Scripture.

5.4.3 Ṭulayḥa al-Asadī

The Historical Figure of Ṭulayḥa

Ṭulayḥa al-Asadī is the second example discussed within the framework of alleged imitations of the Qurʾān. In the literature he is often listed along with Musaylima among the "false prophets".[232] Ṭulayḥa b. Khuwaylid b. Nawfal from the Asad tribe, in the northwest of the Arabian Peninsula, was a clan leader who opposed Muḥammad and his supporters during Muḥammad's lifetime and the so-called *ridda* wars. Some sources report that he was defeated under Abū Bakr in 11/632 and finally joined the Muslim community under ʿUmar.[233] Very little additional information is available about him.

Ṭulayḥa in the Ithbāt

Al-Muʾayyad bi-llāh cites only one single recitation of Ṭulayḥa:

> "What does it make to God that you dust your cheeks and show your backside openly? Remember God chastely and standing [upright].
> (*Mā yafʿalu Allāh bi-taʿfīr khudūdikum wa-fatḥ adbarikum. Udhkurū Allāh aʿiffatan qiyāman.*)"[234]

Al-Muʾayyad analyses the expressions that Ṭulayḥa borrowed from the Qurʾān, namely Q 4: 147 ("*mā yafʿalu Allāh bi-ʿadhābikum*"), Q 3: 191 ("*yadhkurūna Allāh qiyāman wa-quʿūdan*") and Q 33, 41 ("*adhkurū Allāh dhikran kathīran*") in order to embellish his speech in the same way as Musaylima. But he concludes that it is impossible to determine the quality of speech and speaker on the basis of these short lines, just as *iʿjāz* could not be identified on such a meagre basis.[235]

---

232 For example in al-Masʿūdī, *Kitāb al-tanbīh*, pp. 247–248.
233 Cf. Al-Makin, *Musaylima*, p. 55; and "Ṭulayḥa b. Khuwaylid b. Nawfal" (E. Landau-Tasseron), *EI2* (accessed 5 September 2009).
234 *Ithbāt*, Ch. 1.2, p. 32.
235 Al-Ṣanʿānī quotes the whole argument of al-Muʾāyyad bi-llāh, while introducing it with the words: "*Qāla baʿḍ al-aʾimma ʿalayhim al-salām*": *al-ʿAsjadiyya*, p. 71: 6–19 = (with the omission of only a few words) to *Ithbāt*, Ch. 1.2, p. 32: 8–20.

The same observation as with the verses of Musaylima applies to the verses of Ṭulayḥa, namely that they do not appear in the prophetological writings of the Muʿtazilī-Zaydī tradition[236]. They are also not discussed by al-Rummānī, al-Bāqillānī or al-Khaṭṭābī.

5.4.4 Ibn al-Muqaffaʿ

The Historical Figure of Ibn al-Muqaffaʿ

The third example of alleged imitations of the Qurʾān is Ibn al-Muqaffaʿ.[237] Ibn al-Muqaffaʿ (b. ca. 102/720, d. ca. 139/756)[238] became known to posterity by the name of ʿAbd Allāh after he later embraced Islam. His *kunya*, "son of al-Muqaffaʿ", refers back to "the crippled" fingers of his father, which were a result of torture. While he also travelled to Kirmān and Kufa, he spent most of his life in Basra, where he frequented literary circles and served as a secretary to an uncle of the second ʿAbbāsid caliph al-Manṣūr (r. 136–158/754–775). With his numerous translations and original works he contributed extensively to the transmission of Indian and Persian history and culture into Arabic-Islamic civilisation and has been described as an excellent rhetorician (*fī nihāyat al-faṣāḥa wa-l-balāgha*).[239] His religious identity, however, is rather obscure. In the sources he is often grouped among the *zindīq* and labelled as a Zoroastrian, Sceptic or Manichaean. Ansari thinks that Ibn al-Muqaffaʿ might well have been a *zindīq* in the broader sense of the word, meaning the refusal of religion and religious obligations, but he suspects the other accusations, especially that of being a follower of Mānī, to be false, later attributions.[240]

---

236 ʿAbd al-Jabbār (*Tathbīt*, vol. 2, pp. 372 f.) mentions both Ṭulayḥa and Musaylima without any reference to their pseudo-Qurʾānic utterances, but with the sole intention of demonstrating the merits of the Prophet's companions, in this case Abū Bakr and his army, who killed Musaylima and captured Ṭulayḥa, and to illustrate the former's total dedication to the fight against the enemies of Islam.

237 *Ithbāt*, Ch. 1.2, p. 28.

238 On his life and works, see Hassan Ansari, "Ibn al-Muqaffaʿ", *Dāʾirat al-maʿārif al-islāmiyya al-kubra*, vol. 4 1420/1999, pp. 116–132.; and István Kristó-Nagy, *La pensée d'Ibn al-Muqaffaʿ. Un "agent double" dans le monde persan et arabe*, Versailles 2013.

239 Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, pp. 368 f.

240 The attribution of Manicheanism results not least from a Manichaean apologia that was attributed to Ibn al-Muqaffaʿ by Imām al-Qāsim b. Ibrāhīm in his refutation of the text. There he qualifies Ibn al-Muqaffaʿ as a follower of Mānī and his dualistic religion. Al-Qāsim cites some fragments of Ibn al-Muqaffaʿ's book in a rather unsystematic way and refutes them in detail. They contain a fundamental attack on Islam and the Prophet Muḥammad. The text was first published

Ibn al-Muqaffaʿ's "Muʿāraḍat al-Qurʾān" *in the* Ithbāt

Ibn al-Muqaffaʿ's fragments preserved in the *Ithbāt* are a unique example of his so-called *muʿāraḍat al-Qurʾān*, in which he targets the Qurʾānic text and parodies its linguistic style. ʿAbd al-Jabbār, in his *Tathbīt dalāʾil al-nubuwwa,* and al-Bāqillānī, in his *Iʿjāz al-Qurʾān*, refer to Ibn al-Muqaffaʿ without mentioning his *muʿāraḍa*.[241] Both authors introduce Ibn al-Muqaffaʿ's collections of Persian wisdom literature in a discussion about similarities with the Qurʾān (and Ḥadīth) mainly in *content* and both deny a similarity.[242] Al-Bāqillānī says explicitly that he does not know of any book in which or through which Ibn al-Muqaffaʿ imitated the Qurʾān. Therefore, Josef van Ess describes the fact that al-Muʾayyad bi-llāh not only mentions the *muʿāraḍa*, but also provides quotations of it, as "something new, almost a sensation"[243]. Al-Muʾayyad bi-llāh classifies Ibn al-Muqaffaʿ in the same category as Musaylima and Ṭulayḥa, namely as one of those who enriched their texts with bits and pieces of the Qurʾān. However, he also says that the text of Ibn al-Muqaffaʿ was of higher quality than the utterances of Musaylima and Ṭulayḥa: While al-Muʾayyad considers their recitations to be obvious nonsense and easy to comprehend even for ordinary people, he was familiar with the compelling character of Ibn al-Muqaffaʿ's verses, which seem to have been widely

---

by Michelangelo Guidi, *La lotta tra l'islām e il manicheismo. Un libro di Ibn al-Muqaffa' contro il Corano condutato da al-Qāsim b. Ibrāhīm*, Rome 1927. Another more recent edition was realised by ʿAbd al-Karīm Aḥmad Jadbān: al-Qāsim b. Ibrāhīm, "al-Radd ʿalā al-zindīq Ibn al-Muqaffaʿ", in: ʿAbd al-Karīm Aḥmad Jadbān (Ed.), *Majmūʿ kutub wa-rasāʾil li-l-Imām al-Qāsim b. Ibrāhīm al-Rassī*, Sanaa 2001, pp. 319–385. For a compilation of the fragments attributed to Ibn al-Muqaffaʿ and their French translation, see Kristó-Nagy, *La pensée d'Ibn al-Muqaffaʿ*: Appendix V. *La critique de l'islam*, pp. 276–285. For the discussion on the authenticity of his authorship of a Manichaen apologia, see Madelung, *Der Imam al-Qāsim*, p. 90 f.; Ansari, "Ibn al-Muqaffaʿ", *Dāʾirat al-maʿārif al-islāmiyya al-kubra*, p. 125; and Kristó-Nagy, *La pensée d'Ibn al-Muqaffaʿ*, p. 169.

241 ʿAbd al-Jabbār, *Tathbīt*, vol. I, pp. 71 f.; al-Bāqillānī, *Iʿjāz al-Qurʾān*, p. 81. Cf. similarly Siyāh, *Taʿlīq*, pp. 25 f.

242 In detail, ʿAbd al-Jabbār (*Tathbīt*, vol. 1, p. 71) discusses the reproval that Muḥammad's allegedly miraculous knowledge of the unseen, such as the falling down of planets in Mecca (as recorded in Q 72: 8), can be traced back to ancient Persian poems and books on astrology. He questions the origin of such reports, suspecting that their wording was changed, and that they were attributed to foreign peoples and scholars. He refers to experts in the field (*ahl al-taḥṣīl*), who "have doubts about what ʿAbd Allāh b. al-Muqaffaʿ wrote in *Kalīla wa-dimna* and *al-Yatīma* and about what he pretended that it existed among the Persians". Al-Bāqillānī (*Iʿjāz al-Qurʾān*, p. 81) mentions only "*al-Durra al-Yatīma*". The *Kalīla wa-dimna* is a collection of Indian fables in the old Persian language translated into Arabic by Ibn al-Muqaffaʿ: ʿAbdallāh Ibn al-Muqaffaʿ, *Kalīla wa-dimna*, ed. Ṭāhā Ḥusayn, Cairo 1980. Cf. Ansari, "Ibn al-Muqaffaʿ", *Dāʾirat al-maʿārif al-islāmiyya al-kubra*, pp. 125–127.

243 van Ess, "Some fragments", p. 152.

read. He expresses his preoccupation as follows: "I have seen many uneducated people who started to have doubts (... *yudakhilūn bihi al-shubha ʿalā anfusihim*)" about the Qurʾān and its inimitability due to these verses.[244] For this reason, he dedicates a longer discussion to them. The fragments of Ibn al-Muqaffaʿ in the *Ithbāt* were first discovered by Madelung and later studied by van Ess.[245] A recent edition (based on three manuscripts), translation into French and short analysis are provided by István Kristó-Nagy.[246]

In his study, van Ess demonstrates that Ibn al-Muqaffaʿ imitated and parodied the Qurʾānic style by combining Qurʾānic wording with foreign formulas and unusual expressions in order to "demonstrate that Qurʾānic material can be rearranged with a similar effect under a new prose rhyme"[247]. Van Ess points to the fact that the rhymed prose is a decisive element in this context. *Sajʿ*, which had been used in the Meccan suras of the Qurʾān, was quite unusual at the time of Ibn al-Muqaffaʿ in the first half of the 2nd/8th century. Although, strictly speaking, an *iʿjāz* dogma did not yet exist, van Ess assumes that the superiority of the Qurʾānic language was already widely accepted, particularly among Arabs. Ibn al-Muqaffaʿ, a Persian who was conscious of his linguistic talent, may have been reacting against this.

Ibn al-Muqaffaʿ in the Argument for Iʿjāz al-Qurʾān

Al-Muʾayyad bi-llāh's main reason for presenting Ibn al-Muqaffaʿ's passages is the latter's implicit literary critique of the *iʿjāz*. Ibn al-Muqaffaʿ's intention becomes clear in the last cited fragment:

> "There remains [no other possibility than] that both texts (*al-kalāmayn*, i.e. the Qurʾān and its parody) are in the same position so that the dogma (*al-iʿtiqād*) cannot make any differentiation in value between them by estimating one of them highly while considering the other one of low standard. Consequently, one should recite one of them as frequently as the

244 *Ithbāt*, Ch. 1.2, p. 33: 2.

245 Madelung pointed to them in a footnote in his book *Der Imam al-Qāsim*, p. 90, n. 27; van Ess, "Some fragments". Van Ess cites the seven fragments in Arabic, indicates the variants according to the Vatican and the Berlin manuscript and compares them with the reception in al-Ṣanʿānī's *Risālat al-ʿAsjadiyya*. As is true for passages on Musaylima and Ṭulayḥa, al-Ṣanʿānī does not only use the verses of Ibn al-Muqaffaʿ provided by al-Muʾayyad bi-llāh, but litterally quotes a whole passage from the *Ithbāt*, including al-Muʾayyad's interpretation of the verses: *Al-ʿAsjadiyya*, p. 79: 3–81: 12 (+ "*qāla ʿalayhi al-salām*" on p. 81: 9) corresponds to *Ithbāt*, Ch. 1.2, p. 38: 6–40: 13.

246 Kristó-Nagy, *La pensée d'Ibn al-Muqaffaʿ*: the edition and the translation are in Appendix VI. *La Muʿāraḍat al-Qurʾān*, pp. 452–461. A study of the text is provided on pp. 327–340.

247 van Ess, "Some fragments", p. 154.

> other and consider its formulations equally agreeable and linguistically correct as those of the other. For it is by acquaintance that people find recited [texts] (*al-matluww*) agreeable and enjoy eating, drinking, and cohabitation, and it is by displeasure and lack of experience that they are deterred from it and keep away from what is right. The throat should be exercised by [the recitation] of this [text] as by anything else."[248]

This short passage indicates that Ibn al-Muqaffaʿ competed with the Qurʾān in terms of its linguistic quality. In his opinion, the privilege and veneration of the Qurʾān is merely a result of familiarisation. From this perspective, basically any text of high linguistic quality would have the potential to achieve the status of the Qurʾān. He underpins his claim with an anthropological argument, namely that people generally prefer the familiar to the unknown.

Al-Muʾayyad bi-llāh refutes this objection with two arguments.[249] First, he declares it to be a ridiculous notion (*al-tabassum*) and a shortcoming of intellect and knowledge ("*al-istiskhāf li-ʿaqlihi wa-maʿrifatihi*") to forbid a qualifying distinction between two texts that are equal in style but not in content, as the verses by Ibn al-Muqaffaʿ intend. If this was the case, al-Mu'ayyad bi-llāh argues, one would prefer the more familiar poems of al-Khubzʾaruzzī[250] to those of Imrūʾ al-Qays. Second, he explains that Ibn al-Muqaffaʿ'ʾs claim ignores or pretends to ignore human habits ("*jāhil bi-l-ʿādāt aw mutajāhil*"), which in reality reveal the opposite of what Ibn al-Muqaffaʿ claimed, namely that boredom and tedium (*al-malāl* and *al-sāʾm*) always push people to something new. Be it in their diet or in the rules of marriage, taking pleasure in the new (*al-istildhādh li-l-jadīd*) is a general characteristic of human behaviour. When it comes to Qurʾānic recitation, however, people say that it never gets boring, no matter how often one repeats it, which supports its distinction from all other speech, al-Muʾayyad bi-llāh insists.[251] When asked how ordinary people could make the distinction between the Qur'ān and Ibn al-Muqaffaʿ, al-Muʾayyad bi-llāh explains that if through indisputable tradition people know that the Arabs, the masters of language, did not bring something similar to the Qurʾān, they knew immediately about the dis-

248 *Ithbāt*, Ch. 1.2, pp. 40: 15 f.–41: 2 The translation is adopted from van Ess, "Some fragments", pp. 159 f. and changed slightly.
249 *Ithbāt*, Ch. 1.2, pp. 40–42.
250 Al-Khubzʾaruzzī (d. 327/938) was a popular poet from Basra, who, it is said, was not committed to the otherwise widespread competitions and controversies amongst Arab poets. Al-Muʾayyad states that it is impossible to consider his poems an imitation of the poems of Imruʾ al-Qays (d. ca. 550 B. C.), al-Nābigha (d. 600 A. D.) or al-Aʿshā (d. after 3/625), all three of whom were outstanding and highly esteemed poets of the pre-Islamic period.
251 *Ithbāt*, Ch. 1.2, p. 41.

ability of all other people, including the Persians. With this remark al-Muʾayyad probably refers to Ibn al-Muqaffaʿ's Persian origin and once again confirms that his speech, as a matter of fact, did not imitate the Qurʾān.

5.4.5 Summary: Pseudo-Qurʾāns in the Argument for *Iʿjāz al-Qurʾān*

We can summarise al-Muʾayyad bi-llāh's argument of Chapter 1.2 in three points: First, he proves in detail that the three texts labelled imitations of the Qurʾān do not merit this description. Second, he concludes that the existence of these verses demonstrates that heretical scripture was not prevented from being circulated, which would have also been the case for a real imitation. The nonexistence of such a record provides evidence for the nonexistence of an imitation. Finally, the discussion of the different examples and their weaknesses pointed to the different requirements for the *iʿjāz* doctrine. From this point of view, Musaylima and Ṭulayḥa are not considered serious challenges because their verses fail in both content *and* style. Their only notable characteristic is the *sajʿ*.[252] In contrast, the discussion of Ibn al-Muqaffaʿ is a question of substance since his verses are of high linguistic quality, despite their lacking of an appropriate message. With his analysis, al-Muʾayyad bi-llāh anticipates what he explains at length in Chapters 1.5 to 1.6 of the *Ithbāt*, namely that the superiority of the Qurʾān relates not only to its form, but also to its content. Both qualities are indispensable to al-Muʾayyad's construction of the *iʿjāz* dogma.

Comparison to relevant examples of the prophetological literature demonstrated that the non-existence of imitations of the Qurʾān was part of the central argumentation for *iʿjāz al-Qurʾān*. However, a detailed linguistic analysis of such (alleged) imitations of the Qurʾān (viz. the one by Musaylima) is provided only by authors who underline the linguistic rationale of the *iʿjāz* theory, namely al-Khaṭṭābī, al-Bāqillānī and al-Muʾayyad bi-llāh. Ṭulayḥa and Ibn al-Muqaffaʿ's verses are even a unique addition by al-Muʾayyad. This underlines his use of a variety of sources, not limited to the Muʿtazilī-Zaydī tradition, but also drawing from a rich literary heritage. Al-Muʾayyad's way of reasoning, namely the detailed discussion of potential counterarguments, emphasises his effort to present a coherent, detailed rationale of all steps of the *iʿjāz*-dogma.

In the wider context of his anti-Ismāʿīlī ambitions, it is worth noting that the discussion about the Pseudo-Qurʾāns is implicitly directed toward the teaching of the *bāṭin*, because it underlines the specific value of the exoteric aspect of the

252 Al-Khaṭṭābī uses a similar argument in his *Bayān Iʿjāz al-Qurʾān*, p. 51.

Qurʾān. The wording of the Qurʾān is the opposite of a trivial matter, but essential for the proof of the *iʿjāz* miracle that requires a debate based on rational, linguisitic criteria, such as the comparison of texts as provided by al-Muʾayyad bi-llāh.

5.5 Conclusion

The analysis of the three individual lines of arguments that serve to support the provability of the *iʿjāz al-Qurʾān* as Muḥammad's core miracle underlines al-Muʾayyad bi-llāh's effort to put the proof of Muḥammad's prophecy on a solid, rational basis: The history of prophets and the comparison of their signs, the argument of the truthful transmission of the *taḥaddī* verses, and the pseudo-imitations underlines the rationality of the *iʿjāz* doctrine in all its aspects. Al-Muʾayyad thus provides a cogent proof that is able to refute various critical objections on the part of the enemies of Islam: the false prophets Musaylima and Ṭulayḥa, the Qurʾān-imitator Ibn al-Muqaffaʿ and the *mulḥid* Ibn al-Rāwandī.

It became apparent that al-Mu'ayyad bi-llāh is drawing from the rich tradition of Islamic theology and uses the well-established arguments. One of his most important sources, and the only one he cites explicitly (except Ibn al-Rāwandī), is the early Muʿtazilī al-Jāḥiẓ. As the analysis of the citations of al-Jāḥiẓ and Ibn al-Rāwandī (transmitted through later references) and the other texts mentioned revealed, al-Muʾayyad bi-llāh was familiar with the prophetological literature and used it for the composition of his *Ithbāt nubuwwat al-nabī*. The contribution of al-Muʾayyad bi-llāh is that he further strengthens and diversifies the existing arguments with the refutation of new objections and additional examples. He also promotes the literary argumentation of *iʿjāz al-Qurʾān* based on a meticulous analysis of the Qurʾānic language and a detailed text comparison with other literary works and, therefore, appears to be at the height of the debate, since this perspective was mainly promoted by contemporary writers.[253] He makes use of everything that he has at his disposal, viz. anthropological observations, historical data and linguisitic analysis, in order to demonstrate in detail how the *iʿjāz* dogma satisfies rational criteria.

---

253 A closer comparison in particular to the Chapters that support the linguistic rationale will certainly reveal interdependencies with those writers more clearly. In Ch. 1.5, p. 90: 1 ff. and Ch. 1.6, p. 123: 19 f. al-Muʾayyad bi-llāh takes up the different views and concludes that the Qurʾānic miracle is established on both its harmonious composition and linguistic purity (*al-naẓm wa-l-faṣāḥa jamīʿān*).

Since the beginnings of Islamic theology, prophetology has been a central topic of discussion. The early generations of Muʿtazilī theologians, including al-Jāḥiẓ, the two Jubbāʾīs and Ibn Khallād, developed the basic prophetological doctrines. They responded to the critiques of Muḥammad and the Qurʾān expressed by the *mulḥida*, in particular their most prominent representative, Ibn al-Rāwandī. However, while the refutation of Ibn al-Rāwandī marked the debates of the 3rd/9th century, prophetology was still a matter of vital concern in the 4th/10th century. Martin notes that

> "*Prima facie* there would seem to be little reason for this. Insofar as proper names of groups and individuals occur in the later writings at all, they belong to foes long since dead, such as Ibn al-Rāwandī. The dilemma raised by the so-called Brahmins had been dealt with in the writings of the Two Masters and others decades earlier."[254]

He therefore asks:

> "Who, then, were the enemies of the doctrine of prophethood in the late fourth/tenth and early fifth/eleventh centuries?"[255]

It seems plausible that the threat posed by the Ismāʿīlī propaganda and their concept of prophecy and prophetic law is one reason for the continuous interest of the *mutakallimūn* in prophetological debates. The *Ithbāt* suggests such a reading. The arguments developed as rebuttal to the *mulḥida* in the 3rd/9th century served as a blueprint for the refutation of the *mulḥida* of the 4th/10th century, the Ismāʿīliyya.

---

254 Martin, "The Role of the Basrah Muʿtazilah in Formulating the Doctrine of the Apologetic Miracle", p. 187.
255 Ibd., p. 188.

VI Conclusion

The *Kitāb Ithbāt nubuwwat al-nabī* by al-Muʾayyad bi-llāh contains two frames of arguments: a refutation of the Ismāʿīliyya and a proof of Muḥammad's prophecy. The presentation of the historical background shows that the Ismāʿīlīs succeeded not only politically by establishing the Fāṭimid state in North Africa and the Qarmāṭī state in Baḥrayn; with their missionary propaganda they also successfully converted important regional leaders in Persia and beyond. In Tabaristan, the domain of al-Muʾayyad bi-llāh, by the 4th/10th century, Ismāʿīlī influence had grown considerably, and the established religious powers now perceived the increasing Ismāʿīlī presence as a dangerous threat. As an act of defence authors of various denominations composed refutations against the Ismāʿīliyya in a more or less polemical style, as the overview of anti-Ismāʿīlī works demonstrates. In his *Kitāb Ithbāt nubuwwat al-nabī*, al-Muʾayyad bi-llāh refers to four authors of such earlier refutations, whose works are all lost, except for that by Ibn Rizām, which has partly survived through later references. A comparison of these citations shows that Ibn Rizām's refutation is a polemical work that mainly described the alleged origins of Ismāʿīlism and the early development of the group. Al-Muʾayyad refers to another text that served the anti-Ismāʿīlī purpose: the *Kitāb al-Balāgha*. This forgery of an Ismāʿīlī text has also been lost, but it did survive in various later citations, with which al-Muʾayyad seemed to be acquainted. He makes use of such polemical writings and repeats some of the widespread stereotypes about the Ismāʿīliyya such as the permission of wine consumption or the omission of prayers, though he does not further develop on these texts.

Instead the Zaydī imam provides a critical statement of important notions of Ismāʿīlī theology or what he considers to be Ismāʿīlī teachings, including the negation of God, the negation of prophecy, the abolishment of religious law, and the denial of resurrection. In line with his predecessors and colleagues, he identifies the Ismāʿīliyya as the new enemies of Islam. In order to underline their heretical character, al-Muʾayyad equates the Ismāʿīliyya with the enemies of Islam in former times: the false prophets Musaylima and Tulayḥa at the time of Muḥammad, the *mulḥid* Ibn al-Muqaffaʿ of the Umayyad and the beginning of the ʿAbbāsid era, and first and foremost the arch-heretic Ibn al-Rāwandī, who was active during ʿAbbāsid times. The critical books of Ibn al-Rāwandī cited can be read as mirroring the reproaches directed toward the Ismāʿīliyya. In the *Kitāb al-Tāj*, Ibn al-Rāwandī denies the createdness of the world and God the creator. His *Kitāb al-Zumurrud* is a fundamental attack on prophecy in general and of the prophethood of Muḥammad in particular. Finally, the *Kitāb al-Dāmigh* and the *Kitāb al-Farīd* target the miracle of the inimitability of the Qurʾānic text as evidence for Muḥammad. These criticisms correspond in some respects to those

addressed toward the Ismāʿīliyya in the Introduction even if this parlallel is not explicitly drawn by al-Muʾayyad bi-llāh himself.

An analysis of the individual criticisms against the background of authentic Ismaʿīlī texts indicates that al-Muʾayyad bi-llāh had a clear opinion about the relevant aspects of Ismāʿīlī theology and their inherent ability to threaten Islam. A comparison with other refutations of the Ismāʿīliyya, in particular Abū l-Qāsim al-Bustī's *Min kashf Asrār al-Bāṭiniyya wa-ʿAwār madhhabihim*, and the anti-Ismāʿīlī passages in al-Hākim al-Jishumī's *Sharḥ ʿUyūn al-masāʾil* and Ibn al-Malāḥimī's *Tuḥfat al-mutakallimīn fī l-radd ʿalā l-falāsifa* as well as his *Kitāb al-Muʿtamad fī uṣūl al-dīn* suggest that these Zaydī–Muʿtazilī thinkers were concerned with similar features of Ismāʿīlī theology. Reading between the lines leads to the assumption that the Zaydī imam, in fact, criticised Ismāʿīlī concepts for their suprarational character: (1) The notion of God based on the double negation of all characteristics and conceptions and the validity of two opposites is considered as transcending the human realm of language and mental perception. (2) The Ismāʿīlī concept of prophets and revelation understood as divine inspiration through direct access to the Intellect is considered to contradict the concept of prophets and revelation based on rational proofs and irrefutable transmission. (3) Finally, the concept of a religious law, whose inner meanings can be understood only by infallible imams and which cannot be verified on the basis of precise linguisitic analysis, is in contrast with a notion of Scripture that not only provides definite religious instruction for the believer, but also contains the main evidence for the truthfullness of the prophet. Thus, it appears that al-Muʾayyad bi-llāh perceived the suprarational interpretation of these three fundamental Islamic concepts to be intellectual challenges to rational theology and Islam as a rationally justifiable religion. This alone makes the *Ithbāt* worthy of notice, because it sheds some light on the question why the Ismāʿīliyya was considered to be so dangerous. In addition to the quick spread and remarkable political success of the Ismāʿīlī movement, viz. it was the Ismāʿīlī teachings that taught other Islamic denominations the meaning of fear.

In response to the Ismāʿīlī threat, al-Muʾayyad bi-llāh eventually decided not to compose another *Radd ʿalā l-Ismāʿīliyya* in the style of the authors cited, but he rather contrasts the Ismāʿīlī suprarational doctrines with a thorough rational proof of prophecy: *Ithbāt nubuwwat al-nabī*. The analysis of some exemplarily selected arguments leads to the conclusion that al-Muʾayyad bi-llāh generally did not present original ideas. But rather he availed himself of a standard set of arguments, that has been formulated to some extent in response to the *mulḥida* of the 3rd/9th century, most importantly to Ibn al-Rāwandī. In refutation of his fundamental objections, the prophetological arguments were refined and developed into a set of well-established rational proofs available to anyone with doubts.

Al-Muʾayyad bi-llāh's sources comprise standard works of the Muʿtazilī tradition of *kalām* texts, which were continued in Zaydī scholarship, as the presentation of the relevant texts suggests. In addition, al-Muʾayyad uses similar material as contemporary scholars with linguistic expertise, such as the Ashʿarī theologian Abū Bakr al-Bāqillānī, who turned to establishing a linguistic rationale of the *iʿjāz*. Al-Muʾayyad's particular merit lies in his extending the known arguments by discussing additional objections and adding more examples. For this purpose, he utilises the whole historical and linguistic heritage, with which he was well acquainted, as the overview of his œuvre illustrates. With these rational instruments the Zaydī theologian hopes to deliver a persuasive answer to the doubts raised by the Ismāʿīlī propaganda. Al-Muʾayyad bi-llāh's text is thus an important contribution in the history of rational theology and its contention with competing systems of religious thought.

The study suggests that the continuing preoccupation with prophetology by rational theologians of the 4th/10th century was a result of the ideological struggle with Ismāʿīlism. In order to further investigate these intersectarian influences, it seems worthwhile to figure out if and in which way Ismāʿīlī theology, in particular the teaching of the *bāṭin*, provoked or at least fostered the developement of the linguistic rationale of *iʿjāz*, that was mainly developed during this century. In this endeavour, the corpus of texts should not be limited on classical polemics and refutations, but include apologetic writings in general. They have to be read with possible intentions of refutation in mind in order to be fruitful for future research on the intellectual relationship between Zaydiyya and Ismāʿīliyya.

Bibliography

Note on the Transliteration and the Qurʾān Translation

Generally known geographical names, such as Baghdad or Tabaristan, are indicated in its English version, rather unknown ones follow the rules of transcription, such as Āmul or Daylamān. The Qurʾān is cited in the translation by M. A. S. Abdel Haleem (Oxford 2005).

Abbreviations

EI1 *The Encyclopaedia of Islam. First Edition*, Online, ed. M. Th. Houtsma, T. W. Arnold, R. Basset, R. Hartmann, A. J. Wensinck, H. A. R. Gibb, W. Heffening & E. Lévi-Provençal, Leiden 1913–1936.
EI2 *The Encyclopaedia of Islam online. Second Edition*, ed. P. Bearman, Th. Bianquis, E. Bosworth, E. van Donzel & W. P. Heinrichs, Leiden 1955–2005.
EI3 *Encyclopaedia of Islam online Three*, ed. Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas & Everet Rowson, Leiden 2007-.
EIr *Encyclopædia Iranica*, Online, ed. Ehsan Yarshater, New York 1982-.
EQ *Encyclopaedia of the Qurʾān*, Online, ed. Jane Dammen McAuliffe, Leiden, 2001–2006
TG Van Ess, Josef, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, vols. 1–6, Berlin/New York 1991–1995.

Sources

ʿAbd al-Jabbār al-Hamadhānī, *al-Mughnī fī abwāb al-tawḥīd wa-l-ʿadl*, vol. XV *al-Tanabbuʾāt wa-l-muʿjizāt*, eds. Maḥmūd al-Khuḍayrī & Maḥmūd Muḥammad Qāsim, Cairo 1965.

ʿAbd al-Jabbār al-Hamadhānī, *al-Mughnī fī abwāb al-tawḥīd wa-l-ʿadl*, vol. XVI *al-Iʿjāz al-Qurʾān*, ed. Amīn al-Khūlī, Cairo 1960.

ʿAbd al-Jabbār al-Hamadhānī, *al-Mughnī fī abwāb al-tawḥīd wa-l-ʿadl*, vol. XX, 1 & 2 *Fī l-imāma*, ed. Maḥmūd Muḥammad Qāsim, Cairo 1965–6.

ʿAbd al-Jabbār al-Hamadhānī, *Tathbīt dalāʾil al-nubuwwa*, ed. ʿAbd al-Karīm ʿUthmān, Beirut 1966.

ʿAbd al-Jabbār al-Hamadhānī, *Critique of Christian Origins. A parallel English-Arabic text edited, translated, and annotated by Gabriel Said Reynolds and Samir Khalil Samir*, Provo, Utah 2010.

ʿAbd al-Ḥamīd, Bassām, “Muḥāwala bīblūghrāfiyya fī āthār al-Bāqillānī”, *al-Mashriq*, 67 (1993), pp. 461–490.

ʿAbd al-Ḥamīd, Bassām, “Muḥāwala bīblūghrāfiyya fī āthār al-Bāqillānī”, *al-Mashriq*, 68 (1994), pp. 153–174.

Abrahamov, Binyamin, “Necessary Knowledge in Islamic Theology”, *British Journal of Middle Eastern Studies*, 20/1 (1993), pp. 20–32.

Abū Ḥātim al-Rāzī, *Kitāb Aʿlām al-nubuwwa*, ed. Ṣalāḥ al-Ṣāwī & Ghulām-Riṣā Aʿwānī, Tehran 1977.
Abū Ḥātim al-Rāzī, *Kitāb al-Iṣlāḥ*, eds. Ḥasan Mīnūchihr & Mahdī Muḥaqqiq, Tehran 1377[/1998].
Abū Tammām, *The "Bāb al-shayṭān" from Abū Tammām's Kitāb al-shajara*, eds. Wilferd Madelung & Paul E. Walker, Leiden 1998.
Ahlwardt, Wilhelm, *Kurzes Verzeichnis der Landberg'schen Sammlung arabischer Handschriften*, Berlin 1885.
Ahlwardt, Wilhelm, *Verzeichniss der arabischen Handschriften* [= *Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin. Einundzwanzigster Band*], Berlin 1897, vol. 9.
Akwaʿ, Ismāʿīl b. ʿAlī, *Hijar al-ʿilm wa-maʿāqiluhu fī-l-Yaman*, Beirut 1995–2003.
Aḥmad b. ʿĪsā, *Amālī* [as *Kitāb Raʾb al-ṣad*], 3 vols., ed. ʿAlī b. Ismāʿīl b. ʿAbd Allāh al-Muʾayyad al-Ṣanʿānī, Beirut 1990.
An Anonymous Commentary on Kitāb al-Tadhkira by Ibn Mattawayh. Facsimile Edition of Mahdāvī Codex 514 (6th/12th Century), ed. Sabine Schmidtke, Tehran 2006.
Ansari, Hassan, "Abū Zayd al-ʿAlawī wa-kitāba al-Ishhād", http://ansari.kateban.com/entry1737.html (accessed 24 October 2011).
Ansari, Hassan, "Az Abū Zayd ʿAlawī tā barādarān-i Hārūnī wa-ḥikāyat-i yak nuskha-yi khaṭṭī", http://ansari.kateban.com/entry1941.html (accessed 19 May 2013).
Ansari, Hassan, "Kitābī-yi tāzah-yi yāb az Abū l-Ḥusayn Hārūnī", http://ansari.kateban.com/entry836.html (accessed 20 June 2013).
Ansari, Hassan, "Maḥmūd al-Malāḥimī al-Muʿtazilī fī l-Yaman wa-l-taʿrīf bi-risāla fī l-radd ʿalayhi ḥawla ziyādat al-wujūd ʿalā al-māhiyya", *Al-Masār*, 11/2 (2010), pp. 48–58.
Ansari, Hassan, "Nāguftahā-yi darbāra-yi Muḥammad b. Yaʿqūb Kulaynī", http://ansari.kateban.com/entry1178.html (accessed 24 October 2011).
Ansari, Hassan, "Nuskhaʾī kuhna āz Ismāʿīliyān Rayy dar Yaman", http://ansari.kateban.com/entry1860.html (accessed 8 July 2013).
Ansari, Hassan, "al-Risālat al-Mutawakkiliyya fī hatk astār al-Ismāʿīliyya risāla-i ḍidd Ismāʿīlī az al-Mutawakkil Aḥmad b. Sulaymān", http://ansari.kateban.com/entryprint830.html (accessed 23 July 2010).
Ansari, Hassan, "Silsilaʾī az radīya niwīsī-hā miyān-ī Zaydiyān wa-Ismāʿīliyān", http://ansari.kateban.com/entry1993.html (accessed 13 April 2013).
Ansari, Hassan, "Waṣiyyat-i Junayd Baghdādī wa yād-dāshti-yi kūtah darbārah-i Siyāsat al-murīdīn", *Maʿārif*. 2 (1379[/2000]), pp. 131–137.
Ansari, Hassan, "Ibn al-Muqaffaʿ", *Dāʾirat al-maʿārif al-islāmiyya al-kubra*, vol. 4, 1420/1999, pp. 116–132.
Ansari, Hassan, "Al-Imām al-Muʾayyad bi-llāh al-Hārūnī. Fatāwā wa-ajwibat masāʾil wa-istiftāʾāt wujjihat ilayhi fī l-radd ʿalā l-Bāṭiniyya wa-ghayrihā min al-masāʾil", *al-Masār*, 11/3 (2010), pp. 57–72.
Ansari, Hassan & Schmidtke, Sabine, "The Zaydī reception of Ibn Khallād's *Kitāb al-Uṣūl*: The *taʿlīq* of Abū Ṭāhir b. ʿAlī al-Ṣaffār", *Journal Asiatique*, 298/1 (2010), pp. 275–302.
Ansari, Hassan & Schmidtke, Sabine, "Muʿtazilism after ʿAbd al-Jabbār: Abū Rashīd al-Nīsābūrī's *Kitāb Masāʾil al-khalīf fī l-uṣūl*", *Studia Iranica*, 39 (2010), pp. 225–276.
Ansari, Hassan & Schmidtke, Sabine, "Brief communication. Iranian Zaydism during the 7th/13th century: Abū l-Faḍl b. Shahrdawīr al-Daylamī al-Jīlānī and his commentary on the Qurʾān", *Journal Asiatique*, 299/1 (2011), pp. 205–211.

Ansari, Hassan & Schmidtke, Sabine, “The literary-religious tradition among 7th/13th century Yemenī Zaydīs: The formation of the Imām al-Mahdī li-Dīn Allāh Aḥmad b. al-Ḥusayn b. al-Qāsim (d. 656/1258)”, *Journal of Islamic Manuscripts*, 2 (2011), pp. 165–222.
Ansari, Hassan & Schmidtke, Sabine, “Muʿtazilism in Rayy and Astarābād: Abū l-Faḍl al-ʿAbbās b. Shwarwīn”, *Studia Iranica*, 41 (2012), pp. 57–100.
Ansari, Hassan & Schmidtke, Sabine, “Muʿtazilism in Daylam: ʿAlī b. al-Ḥusayn Siyāh [Shāh] Sarījān [Sarbījān] and his writings”, (forthcoming).
Ansari, Hassan & Schmidtke, Sabine, “New Sources on the Life and Work of ʿAbd al-Jabbār al-Hamadhānī”, (forthcoming).
Ansari, Hassan & Schmidtke, Sabine, “The role of the Farrazādhī family in the propagation of Muʿtazilism in Rayy”, (forthcoming).
Ansari, Hassan & Schmidtke, Sabine, *Muʿtazilism after ʿAbd al-Jabbār (d. 415/1025)*, (forthcoming).
al-Ashʿarī, Saʿd b. ʿAbd Allāh, *Kitāb al-maqālāt wa-l-firaq*, ed. Muḥammad Jawād Mashkūr, Tehran 1963.
al-Baghdādī, ʿAbd al-Qāhir, *Al-farq bayna l-firaq wa-bayān al-firqat al-nājiyya minhum*, Beirut 1393/1973.
al-Bāqillānī, Abū Bakr, *al-Bayān ʿan al-farq bayna l-muʿjizāt wa-l-karāmāt wa-l-ḥiyal wa-l-kahāna*, ed. Richard J. McCarthy, Beirut 1958.
al-Bāqillānī, Abū Bakr, *Nukat al-Intiṣār li-naql al-Qurʾān*, ed. Muḥammad Zaghlūl Sallām, 1971(?).
al-Bāqillānī, Abū Bakr, *al-Intiṣār li-l-Qurʾān. Facsimile-Edition reproduced from MS 6 Kara Mustafa Paşa Collection, Beyazıt Library Istanbul*, ed. Fuat Sezgin, vol. 1, Frankfurt am Main 1307/1986.
al-Bāqillānī, Abū Bakr, *al-Intiṣār li-l-Qurʾān*, ed. Muḥammad ʿIṣām al-Quḍāh, vol. 1, Beirut 1422/2001.
al-Bāqillānī, Abū Bakr, *Iʿjāz al-Qurʾān*, ed. Muḥammad ʿAbd al-Munʿim Khafājī, Cairo 1991.
Bouman, Johan, *Le conflit autour du Coran et la solution d’al-Bāqillānī*, Amsterdam 1959.
Brockelmann, Carl, *Geschichte der arabischen Litteratur. Supplement*, vol. 1, Leiden 1937.
Busse, Heribert, *Chalif und Grosskönig. Die Buyiden im Irak (945–1055)*, Beirut 2004 (unchanged reprint of the 1969 edition).
al-Bustī, Abū l-Qāsim, *Min Kashf Asrār al-Bāṭiniyya wa-ʿAwār madhhabihim*, ed. ʿĀdil Sālim al-ʿAbd al-Jādir, Kuwait 2002.
al-Bustī, Abū l-Qāsim, *Kitāb al-Baḥth ʿan adillat al-takfīr wa-l-tafsīq (Investigation of the evidence for charging with kufr and fisq)*, eds. Wilferd Madelung & Sabine Schmidtke, Tehran 2003.
al-Bustī, Abū l-Qāsim, *Kitāb al-Baḥth ʿan adillat al-takfīr wa-l-tafsīq*, ed. Sayyid ʿAbd Allāh, Cairo 2006.
Calder, Norman, “The Barāhima: Literary construct and historical reality”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 57/1 (1994), pp. 40–51.
Carter, Michael G., *Sibawayhi. Makers of Islamic Civilization*, London 2004.
Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 3 (1050–1200), eds. David Thomas & Alexander Mallett, Leiden 2011.
Crone, Patricia, *The Nativist Prophets of Early Islamic Iran. Rural Revolt and Local Zoroastrianism*, New York 2012.
Daftary, Farhad, “A Major Schism in the Early Ismāʿīlī Movement”, *Studia Islamica*, 77 (1993), pp. 123–139.

Daftary, Farhad, “The Medieval Ismaʿīlīs of the Iranian Lands”, in: Carole Hillenbrand (Ed.), *Studies in Honour of Clifford Edmund Bosworth. Volume II: The Sultan’s Turret: Studies in Persian and Turkish Culture*, Leiden 2000, pp. 43–81.

Daftary, Farhad, *Ismaili Literature. A Bibliography of Sources and Studies*, London 2004.

Daftary, Farhad, *The Ismāʿīlīs. Their History and Doctrines. Second Edition*, Cambridge 2007.

Davidson, Herbert A., *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, New York/Oxford 1987.

al-Daylamī, Muḥammad b. al-Ḥasan, *Bayān madhhab al-Bāṭiniyya wa-buṭlānih, manqūl min Kitāb Qawāʿid ʿaqāʿid Āl Muḥammad*, ed. Rudolf Strothmann, Berlin/Leipzig 1939.

De Goeje, Michael Jan, *Mémoire sur les Carmathes du Bahraïn et les Fatimides*, Leiden 1886.

De Smet, Daniel, *La Quiétude de l’intellect: néoplatonisme et gnose ismaélienne dans l’oeuvre de Ḥamīd ad-Dīn al-Kirmānī (Xe/XIe s.)*, Louvain 1995.

De Smet, Daniel, *La philosophie ismaélienne. Un ésotérisme chiite entre néoplatonisme et gnose*, Paris 2012.

Donohue, John J., *The Buwayhid Dynasty in Iraq 334H./945 to 403H./1012. Shaping Institutions for the Future*, Leiden 2003.

Faḍl al-iʿtizāl wa-ṭabaqāt al-Muʿtazila, ed. Fuʾād Sayyid, Tunis 1974.

Fī l-tawḥīd. [*Diwān al-uṣūl li-Abī Rashīd Saʿīd b. Muḥammad al-Nīsābūrī*], ed. Muḥammad ʿAbd al-Hādī Abū Rīda, Cairo 1969.

al-Fīrūzābādī, Muḥammad b. Yaʿqūb, *al-Qāmūs al-muḥīt*, 4 vols., Beirut 1999.

Fischer, William B., *The Cambridge history of Iran. The period from the Arab invasion to the Saljuqs*, vol. 4, Cambridge 2007.

Frank, Richard M., “The divine attributes according to the teachings of Abū l-Hudhayl al-ʿAllāf”, *Le Muséon*, 82 (1969), pp. 451–506.

Gacek, Adam, *Catalogue of Arabic manuscripts in the library of the Institute of Ismaili Studies*, vol. 1, London 1984.

Galen in the Arabic Tradition. Texts and Studies. Collected and reprinted, eds. Mazen Amawi, Fuat Sezgin, Ehring-Eggert Carl & Neubauer Eckhard, 4 vols., Frankfurt am Main 1996.

al-Ghazālī, Abū Ḥamīd, *Al-Mustaẓhirī fī faḍāʾiḥ al-Bāṭiniyya aw Faḍāʾiḥ al-Bāṭiniyya wa-faḍāʾil al-mustaẓhiriyya*, ed. ʿAbd al-Raḥmān Badawī, Paris 2006.

Gimaret, Daniel, “Matériaux pour une bibliographie des Jubbāʾī”, *Journal Asiatique*, 264/3 (1976), pp. 277–332.

Gimaret, Daniel, “Les *Uṣūl al-khamsa* du Qāḍī ʿAbd al-Jabbār et leurs commentaires”, *Annales Islamologiques*, 15 (1979), pp. 47–122.

Gimaret, Daniel, “Matériaux pour une bibliographie des Jubbāʾī: Note complementaire”, in: Michael E. Marmura (Ed.), *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, Albany 1984, pp. 31–38.

Gimaret, Daniel, “Un extrait de la *Hidāya* d’Abū Bakr al-Bāqillānī: le *Kitāb at-tawallud*, réfutation de la thèse muʿtazilite de la génération des actes”, *Bulletin d’études orientales*, 58 (2009), pp. 259–313.

Griffini, Eugenio, “Die jüngste ambrosianische Sammlung arabischer Handschriften”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 69 (1915), pp. 63–88.

Guidi, Michelangelo, *La lotta tra l’islām e il manicheismo. Un libro di Ibn al-Muqaffa’ contro il Corano condutato da al-Qāsim b. Ibrāhīm*, Rome 1927.

Haji, Hamid, *A distinguished dāʿī under the shade of the Fāṭimids: Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī (d. circa 411/1020) and his Epistles*, London 1998.

al-Ḥākim al-Jishumī, al-Muḥsin b. Muḥammad al-Bayḥaqī, *Sharḥ ʿUyūn al-masāʾil*, Ms Sanaa, Maktabat al-Jāmiʿ al-kabīr ("al-Sharqiyya"), # 706.
Halm, Heinz, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismāʿīlīya. Eine Studie zur islamischen Gnosis*, Wiesbaden 1978.
Halm, Heinz, "Die Sīrat Ibn Ḥaušab. Die ismailitische daʿwa im Jemen und die Fatimiden", *Die Welt des Orients*, 12 (1981), pp. 108–135.
Halm, Heinz, "Der Treuhänder Gottes. Die Edikte des Kalifen al-Ḥākim", *Islam*, 63 (1986), pp. 11–72.
Halm, Heinz, "The Ismaʿili oath of allegiance (*ʿahd*) and the 'sessions of wisdom' (*majālis al-ḥikma*) in Fatimid times", in: Farhad Daftary (Ed.), *Mediaeval Ismaʿili History and Thought*, Cambridge 1996, pp. 91–117.
al-Ḥasanī, Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Ibrāhīm, *al-Maṣābīḥ fī l-sīra wa-l-tārīkh*, ed. ʿAbd Allāh b. ʿAbd Allāh b. Aḥmad al-Ḥūthī, Amman 2002.
al-Ḥaskānī, ʿAbd Allāh, *Shawāhid al-tanzīl li-qawāʿid al-tafḍīl fī l-āyāt al-nāzila fī Ahl al-Bayt*, ed. Muḥammad Bāqir al-Maḥmūdī, vol. 1, Beirut 1393/1974.
Hunzai, Faquir Muhammad, *The concept of tawḥīd in the thought of Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī (d. after 411/1021)*, McGuill University, Thesis, Montreal 1986.
Hunzai, Faquir Muhammad, "The Concept of Knowledge According to al-Kirmānī", in: Todd Lawson (Ed.), *Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought. Essays in Honour of Hermann Landolt*, London 2005, pp. 127–141.
Ḥusaynī Ishkavarī, Jaʿfar & Ḥusaynī Ishkavarī, Ṣādiq, *Fihrist-i nuskha-hā-yi ʿaksī-i Markaz-i Iḥyāʾ-i Mīrāth-i Islāmī*, vol. IV, Qum, 1377/1998.
Ibn al-Athīr, ʿAlī b. Muḥammad, *al-Lubab fī tahdhīb al-ansāb*, ed. ʿAbd al-Karīm b. Muḥammad al-Samʿānī, Cairo 1357[/1978].
Ibn al-Athīr, ʿIzz al-Dīn, *al-Kāmil fī l-tārīkh*, Beirut 1965–1966.
Ibn al-Dawādārī, Abū Bakr b. ʿAbd Allāh, *Kanz al-durar wa-jāmiʿ al-ghurar*, ed. Ṣāliḥ al-Dīn al-Munajjid, vol. 6, Cairo 1961.
Ibn al-Jawzī, Abū l-Faraj ʿAbd al-Raḥmān, *al-Mawḍūʿāt*, ed. ʿAbd al-Raḥmān Muḥammad ʿUthmān, vol. 1, Medina 1386/1966.
Ibn al-Jawzī, Abū l-Faraj ʿAbd al-Raḥmān, *al-Muntaẓam fī tawārīkh al-mulūk wa-l-umam*, ed. Suhayl Zakkār, vol. 7, Beirut 1415/1990.
Ibn al-Malāḥimī al-Khwārazmī, Rukn al-Dīn Muḥammad b. Maḥmūd, *Kitāb al-Fāʾiq fī uṣūl al-dīn*, eds. Wilferd Madelung & Martin McDermott, Tehran 2007.
Ibn al-Malāḥimī al-Khwārazmī, Rukn al-Dīn Muḥammad b. Maḥmūd, *Tuḥfat al-mutakallimīn fī l-radd ʿalā l-falāsifa*, eds. Hassan Ansari & Wilferd Madelung, Tehran 2008.
Ibn al-Malāḥimī al-Khwārazmī, Rukn al-Dīn Muḥammad b. Maḥmūd, *Kitāb al-Muʿtamad fī uṣūl al-dīn*, ed. Wilferd Madelung, Tehran 2012.
Ibn al-Muqaffaʿ, ʿAbdallāh, *Kalīla wa-dimna*, ed. Ṭāhā Ḥusayn, Cairo 1980.
Ibn al-Murtaḍā, Aḥmad b. Yaḥyā, *Ṭabaqāt al-muʿtazila*, ed. Susanna Diwald-Wilzer, Beirut 1961 [repr. Beirut 1987].
Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, ed. Ayman Fuʾād Sayyid, London 2009.
Ibn al-Qaysarānī, Muḥammad, *al-Ansāb al-muttafiqa fī l-khaṭṭ al-mutamāthila fī l-nuqat wa-l-ḍabṭ*, ed. Pieter Jong, Leiden 1865.
Ibn Rabban al-Ṭabarī, *Kitāb al-Dīn wa-l-dawla*, ed. Ādil Nuwayhiḍ, Beirut 1393/1973.
Ibn al-Wazīr, Muḥammad b. Ibrāhīm, *al-ʿAwāṣim wa-l-qawāṣim fī l-dhabb ʿan sunnat Abī l-Qāsim*, ed. Shuʿayb al-Amāʾūṭ, vol. 7, Beirut 1985.

Ibn Isḥāq, Muḥammad & Ibn Hishām, ʿAbd al-Mālik, *al-Sīra al-nabawiyya*, eds. Ibrāhīm al-Abyārī Muṣṭafā al-Saqqā & ʿAbd al-Ḥāfiẓ Shalabī, Cairo 1375/1955.

Ibn Kathīr, Ismāʿīl b. ʿUmar, *al-Bidāya wa-l-nihāya*, ed. Aḥmad ʿAbd al-Wahhāb Futayḥ, vol. 11, Cairo 1992.

Ibn Mattawayh, Abū Muḥammad al-Ḥasan b. Aḥmad, *al-Tadhkira fī aḥkām al-jawāhir wa-l-aʿrāḍ*, ed. Daniel Gimaret, vol. 1–2, Cairo 2009.

Ibn Miskawayh, Aḥmad b. Muḥammad, *Tajārib al-umam*, ed. Ḥasan Kasrawī, Beirut 2003.

Ibn Shahrāshūb, Abū Jaʿfar Muḥammad b. ʿAlī, *Maʿālim al-ʿulamāʾ fī fihrist kutub al-shīʿa*, ed. ʿAbbās Iqbāl, Qum 2004.

al-Jāḥiẓ, Abū ʿUthman ʿAmr b. Bahr, *al-Bayān wa-l-tabyīn*, ed. ʿAbd al-Salām Muḥammad Hārūn, vol. 1, Cairo 1948.

al-Jāḥiẓ, Abū ʿUthman ʿAmr b. Bahr, *Kitāb al-Ḥayawān*, ed. ʿAbd al-Salām Muḥammad Hārūn, vol. 1–6, Cairo 1965–7.

al-Jāḥiẓ, Abū ʿUthman ʿAmr b. Bahr, "Ḥujaj al-nubuwwa", in: ʿAbd al-Salām Muḥammad Hārūn (Ed.), *Rasāʾil al-Jāḥiẓ*, vol. 3–4, Cairo 1399/1979, pp. 223–281.

al-Jalīl, ʿAbd, "Ẓāhirat al-ibdāl fī qirāʾāt ʿAbd Allāh b. Masʿūd wa-qīmatuhā al-tafsiriyya [Substitution in ʿAbd Allāh b. Masʿūd's Reading, and Their Exegetical Value]", *Journal of Qur'anic Studies*, 15/1 (2013), pp. 168–213.

Jarrar, Maher, "Some Lights on an Early Zaydite Manuscript: Akhbār Fakhkh wa-khabar Yaḥyā b. ʿAbdallāh", *Asiatische Studien* 47 (1993), pp. 279–297.

Jarrar, Maher, *Akhbār Fakhkh wa-khabar Yaḥyā b. ʿAbd Allāh wa-akhīhi Idrīs b. ʿAbd Allāh, by Aḥmad b. Sahl al-Rāzī (d. first quarter of the 4th/10th century). The battle of fakhkh, its aftermath, and the spread of the Zaydite movement in Yemen, North Africa and northwest Iran*, Beirut 1995.

ʿAbd al-Qāhir al-Jurjānī, *Dalāʾil al-iʿjāz fī ʿilm al-maʿānī*, ed. Yāsīn al-Ayyūbī, Beirut 2000.

ʿAbd al-Qāhir al-Jurjānī, *al-Risālat al-shāfiyya fī iʿjāz al-Qurʾān*, in: M. Zaghlūl Salām & M. Khalaf Allāh (Eds.), *Thalāth rasāʾil fī iʿjāz al-Qurʾān*, pp. 17–65.

Kabir, Mafizullah, *The Buwayhid Dynasty of Baghdad (334/946–447/1055)*, Calcutta 1964.

al-Kalbī, Hishām b. Muḥammad, *Kitāb al-Aṣnām. Das Götzenbuch Kitāb al-Aṣnām des Ibn al-Kalbī. Übersetzung mit Einleitung und Kommentar*, ed. Rosa Klinke-Rosenberger, Leipzig 1941.

Khalafallah, Muḥammad, "Two fourth century A. H. approaches to the theory of iʿjāz", *Bulletin of the Faculty of Arts, University of Alexandria*, 8 (1954), pp. 13–19.

al-Khayyāṭ, Abū l-Ḥusayn b. ʿUthmān, *Kitāb al-Intiṣār wa-l-radd ʿalā Ibn al-Rāwandī al-mulḥid (Le livre du triomphe et de la réfutation d'Ibn al-Rawandī l'hérétique)*, ed. Albert N. Nader, Beirut 1957 [includes Henrik Samuel Nyberg's preface to his edition, Cairo 1925].

al-Kirmānī, Ḥamīd al-Dīn Aḥmad, *Tanbīh al-hādī wa l-mustahdī*, Ms 723, Institute of Ismaili Studies London.

al-Kirmānī, Ḥamīd al-Dīn Aḥmad, *Rāḥat al-ʿaql*, eds. Muḥammad Kāmil Ḥusayn & Muḥammad Muṣṭafā Ḥilmī, Cairo [1952].

al-Kirmānī, Ḥamīd al-Dīn Aḥmad, *al-Risālat al-Kāfiya fī l-radd ʿalā l-Hārūnī*, in: Muṣṭafa Ghālib (Ed.), *Majmūʿat rasāʾil al-Kirmānī*, Beirut 1983, pp. 148–182.

al-Kirmānī, Ḥamīd al-Dīn Aḥmad, *al-Maṣābīḥ fī ithbāt al-imāma*, ed. Paul E. Walker, London 2007.

Kister, Meir J., "The Struggle against Musaylima and the Conquest of Yamāma", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 27 (2002), pp. 1–56.

Klemm, Verena, *Memoirs of a Mission: The Ismaili Scholar, Statesman and Poet, Al-Muʾayyad Fi'l-Din Al-Shirazi*, London 2004.

Kraus, Paul, "Beiträge zur islamischen Ketzergeschichte. Das Kitāb az-Zumurrud des Ibn ar-Rāwandī", *Rivista degli studi orientali*, 14 (1934), pp. 93–109, 335–379.

Kristó-Nagy, István, *La pensée d'Ibn al-Muqaffaʿ. Un "agent double" dans le monde persan et arabe*, Versailles 2013.

Kunitzsch, Paul, *Der Almagest: die Syntaxis mathematica des Claudius Ptolemäus in arabisch-lateinischer Überlieferung*, Wiesbaden 1974.

Laḥjī, Musallam b. Muḥammad, *The sīra of Imām Aḥmad b. Yaḥyā al-Nāṣir li-Dīn Allāh: from Musallam al-Laḥjī's Kitāb akhbār al-zaydiyya bi-l-yaman*, ed. Wilferd Madelung, Exeter 1990.

Landolt, Herman, *Creating and Resurrection: an Early Muslim Perspective on Divine Unity and Cosmology*, London (forthcoming).

Levi della Vida, Giorgio, *Elenco dei manoscritti arabi islamici della Biblioteca Vaticana. Vaticani Barberiniani Borgiani Rossiani*, Rome 1935.

Madelung, Wilferd, "Zu einigen Werken des Imams Abū Ṭālib an-Nāṭiq bi-l-ḥaqq", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 63 (1952), pp. 5–10.

Madelung, Wilferd, "Fatimiden und Baḥrainqarmaṭen", *Der Islam*, 34 (1959), pp. 34–88.

Madelung, Wilferd, "Das Imamat der frühen ismailitischen Lehre", *Der Islam*, 37 (1961), pp. 43–135.

Madelung, Wilferd, *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen*, Berlin 1965.

Madelung, Wilferd, "Abū Isḥāq al-Ṣābī on the Alids of Tabaristān and Gīlān", *Journal of Near Eastern Studies*, 26/1 (1967), pp. 17–57.

Madelung, Wilferd, "Bemerkungen zur imamitischen Firaq-Literatur", *Der Islam*, 43 (1967), pp. 37–52.

Madelung, Wilferd, "The Alid rulers of Ṭabaristān, Daylamān and Gīlān", in: *Atti del terzo congresso di studi arabi e islamici*, Napoli 1967, pp. 483–492.

Madelung, Wilferd, *Arabic Texts Concerning the History of the Zaydī Imāms of Ṭabaristān, Daylamān and Gīlān*, Beirut 1987.

Madelung, Wilferd, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, Albany, New York 1988.

Madelung, Wilferd, "The Fatimids and the Qarmaṭīs of Baḥrayn", in: Farhad Daftary (Ed.), *Mediaeval Ismaʿili History and Thought*, Cambridge 1996, pp. 21–73.

Madelung, Wilferd, "Zaydī Attitudes to Sufism", in: Frederick de Jong & Bernd Radtke (Eds.), *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Leiden 1999, pp. 124–144.

Madelung, Wilferd, "Ibn al-Malāḥimī's refutation of the philosophers", in: Camilla Adang, Sabine Schmidtke & David Sklare (Eds.), *A Common Rationality. Muʿtazilism in Islam and Judaism*, Würzburg 2007, pp. 331–336.

Majd al-Dīn b. Muḥammad b. Manṣūr al-Ḥasanī al-Muʾayyadī, Abū l-Ḥusayn, *Lawāmiʿ al-anwār fī jawāmiʿ al-ʿulūm wa-l-āthār wa-tarājim awliyāʾ al-ʿilm wa-l-anẓār*, Ṣaʿda 1414/1993.

Al-Makin, *Representing the Enemy. Musaylima in Muslim Literature*, Frankfurt a. M. 2010.

Mānkdīm Shashdīw, Aḥmad b. Abū Hāshim Muḥammad al-Ḥusaynī al-Qazwīnī, *[Taʿlīq] Sharḥ al-uṣūl al-khamsa* [as a work by ʿAbd al-Jabbār], ed. ʿAbd al-Karīm ʿUthmān, Cairo 1416/1996.

al-Maqrīzī, Taqī al-Dīn Aḥmad b. ʿAlī, *Ittiʿāẓ al-ḥunafāʾ bi-akhbār al-aʾimma al-Fāṭimiyyīn al-khulafāʾ*, ed. Jamāl al-Dīn al-Shayyāl, vol. 1, Cairo 1967.

Martin, Richard C., *A Muʿtazilite treatise on prophethood and miracles. Being Probably the Bāb ʿalā l-nubuwwah from the Ziyādāt al-sharḥ by Abū Rashīd al-Nīsābūrī (died first half of the fifth century A. H.). Edited in Arabic with an English Introduction, Historical and Theological Commentaries*. New York University, Dissertation, 1977.

Martin, Richard C., "The identification of Two Muʿtazilite MSS", *Journal of the American Oriental Society*, 98/4 (1978), pp. 389–393.

Martin, Richard C., "The Role of the Basrah Muʿtazilah in Formulating the Doctrine of the Apologetic Miracle", *Journal of Near Eastern Studies*, 39/3 (1980), pp. 175–189.

al-Masʿūdī, ʿAlī b. al-Ḥusayn b. ʿAlī, *Kitāb al-tanbīh wa-l-ishrāf*, ed. Michael J. de Goeje, Leiden 1967.

Massignon, Louis, "Mutanabbî devant le siècle ismaëlien de l'Islam", in: Régis Blanchère (Ed.), *Al-Mutanabbî: recueil publié à l'occasion de son millénaire*, Beirut 1936, pp. 1–17.

al-Māturīdī, Abū Manṣūr Muḥammad, *Kitāb al-Tawḥīd*, eds. Bekir Topaloğlu & Muhammed Aruçi, Beirut/Istanbul 2010.

Modarressi, Hossein, "Early Debates on the Integrity of the Qurʾān: A Brief Survey", *Studia Islamica*, 77 (1993), pp. 5–39.

Modarressi, Hossein, *Crisis and consolidation in the formative period of Shiʿite Islam. Abū Jaʿfar ibn Qiba al-Rāzī and His Contribution to Imāmite Shīʿite Thought*, Princeton 1993.

Morelon, Régis, "General survey of Arabic astronomy", in: Rashed Roshdi (Ed.), *Encyclopedia of the History of Arabic Science*, London/New York 1996, pp. 1–19.

al-Murshad bi-llāh, Yaḥyā b. al-Ḥusayn b. Ismāʿīl, *Sīrat al-Imām al-Muʾayyad bi-llāh Aḥmad b. al-Ḥusayn al-Hārūnī*, ed. Ṣāliḥ ʿAbd Allāh Aḥmad Qurbān, Sanaa 1424/2003.

al-Murshad bi-llāh, Yaḥyā b. al-Ḥusayn b. Ismāʿīl, *Sīrat al-Imām al-Muʾayyad bi-llāh Aḥmad b. al-Ḥusayn al-Hārūnī*, ed. Muḥammad Kāẓim Raḥmatī, in: *Mīrāth-i Bahāristān (Majmūʿa-yi 13 risāla)*, Tehran 1388/2009, pp. 305–388.

al-Muʾayyad bi-llāh, Abū l-Ḥusayn al-Hārūnī, *Ithbāt nubuwwat al-nabī*, ed. Khalīl Aḥmad Ibrāhīm al-Ḥājj, Cairo 1399/1979 [reprint Beirut, n.d.].

al-Muʾayyad bi-llāh, Abū l-Ḥusayn al-Hārūnī, *al-Amālī al-sughrā*, ed. ʿAbd al-Salām ʿAbbās al-Wajīh, Ṣaʿda 1414/1993.

al-Muʾayyad bi-llāh, Abū l-Ḥusayn al-Hārūnī, *al-Tabṣira fī l-tawḥīd wa-l-ʿadl*, ed. ʿAbd al-Salām ʿAbbās al-Wajīh, Ṣaʿda 1414/1993.

al-Muʾayyad bi-llāh, Abū l-Ḥusayn al-Hārūnī, *al-Tabṣira fī l-tawḥīd wa-l-ʿadl*, ed. ʿAbd al-Karīm Aḥmad Jadbān, Ṣaʿda 1423/2002.

al-Muʾayyad bi-llāh, Abū l-Ḥusayn al-Hārūnī, *al-Tajrīd fī fiqh al-imāmayn al-aʿẓamayn al-Qāsim b. Ibrāhīm wa-ḥafīduhu al-Imām al-Hādī Yaḥyā b. al-Ḥusayn*, ed. ʿAbd Allāh b. Ḥammūd al-ʿIzzī, Amman 2002.

al-Muʾayyad bi-llāh, Abū l-Ḥusayn al-Hārūnī, *Ithbāt nubuwwat al-nabī*, ed. ʿAbd al-Karīm Aḥmad Jadbān, Ṣaʿda 1424/2003.

al-Muʾayyad bi-llāh, Abū l-Ḥusayn al-Hārūnī, *Sharḥ al-Tajrīd fī fiqh al-zaydiyya*, eds. Muḥammad Yaḥyā Sālim ʿIzzān & Ḥamīd Jābir ʿUbayd, 6 vols., Sanaa 1427/2006.

al-Muʾayyad bi-llāh, Abū l-Ḥusayn al-Hārūnī, *Siyāsat al-Murīdīn*, ed. ʿAbd Allāh Ismāʿīl Hāshim al-Sharīf, Sanaa 1429/2008.

al-Muʾayyad bi-llāh, Yaḥya b. Ḥamza, *Mishkāt al-anwār al-hādima li-qawāʿid al-Bāṭiniyya al-ashrār*, ed. Muḥammad al-Sayyid al-Julaynī, Sanaa 1983.

al-Muḥallī, Ḥumayd b. Aḥmad b. Muḥammad, *al-Ḥadāʾiq al-wardiyya fī manāqib aʾimmat al-Zaydiyya*, ed. al-Murtaḍā b. Zayd al-Maḥaṭwarī, 2 vols., Sanaa 1423/2003.

Munzawī Tihrānī, ʿAlī Naqī, *Fihrist-i kitabkhāna-yi ihdāʾi-yi Āqā-yi Muḥammad Mishkāt bih Kitābkhāna-yi Dānishgāh-i Tihrān*, vol. 1, Tehran 1330/1951–2.

al-Najāshī, Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. ʿAlī, *Fihrist asmāʾ muṣannifī al-shīʿa*, ed. Mūsā al-Shubayrī al-Zanjānī, Qum 1986.

Nājī, Hilāl, *Ibn Muqla khaṭṭāṭan wa-adīban wa-insānan maʿa taḥqīq risālatihi fī l-khaṭṭ wa-l-qalam*, Baghdad 1991.

al-Nasafī, Abū l-Muʿīn Maymūn b. Muḥammad, *Tabṣirat al-adilla*, ed. Claude Salamé, vol. I, Damascus 1990.

al-Nāṭiq bi-l-ḥaqq, Abū Ṭālib Yaḥya b. al-Ḥusayn, *al-Ifāda fī tārīkh al-aʾimma al-sāda*, ed. Muḥammad Kāẓim Raḥmatī, Tehran 2009.

al-Nāṭiq bi-l-ḥaqq, Abū Ṭālib Yaḥya b. al-Ḥusayn, *Kitāb al-Diʿāma* [as *Nuṣrat al-madhāhib al-Zaydiyya* attributed to al-Ṣāḥib b. ʿAbbād], ed. Nājī Ḥasan, Baghdad 1977 [repr. Beirut 1981; repr. with the title *al-Zaydiyya li-l-Ṣāhib b. ʿAbbād*, Beirut 1986].

al-Nāṭiq bi-l-ḥaqq, Abū Ṭālib Yaḥya b. al-Ḥusayn, *Ziyādāt Sharḥ al-uṣūl* in: *Baṣran Muʿtazilite Theology: Abū ʿAlī Muḥammad b. Khallād's* Kitāb al-Uṣūl *and its Reception*, eds. Camilla Adang, Wilferd Madelung & Sabine Schmidtke, Leiden 2011.

al-Nawbakhtī, al-Ḥasan b. Mūsā, *Kitāb Firaq al-shīʿa*, ed. Hellmut Ritter, Leipzig 1931.

Nomoto, Shin, "An Early Ismaʿīlī-Shīʿī Thought on the Messianic Figure (the *Qāʾim*) according to al-Rāzī (d. ca. 322/933–4)", *Orient*, 44 (2009), pp. 19–39.

al-Nuwayrī, Shihāb al-Dīn Aḥmad b. ʿAbd al-Wahhāb, *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab*, ed. Muḥammad Jābir ʿAbd al-ʿĀl al-Ḥīnī, vol. 25, Cairo 1984.

Paoli, Bruno, "Du rôle fondateur d'al-Khalīl en métrique arabe", *Langue et Littératures du Monde arabe*, 7 (2002), pp. 1–11.

Pellat, Charles, "Nouvel essai d'inventaire de l'oeuvre Jāḥiẓienne", *Arabica*, 31 (1984), pp. 117–164.

Poonawala, Ismail, *Biobibliography of Ismāʿīlī literature*, Malibu 1977.

Poonawala, Ismail, "An Ismāʿīlī Treatise on the Iʿjāz al-Qurʾān", *Journal of the American Oriental Society*, 108 (1988), pp. 379–385.

Qāḍī Jaʿfar b. Aḥmad al-Sanāʿī, Shams al-Dīn, *Taysīr al-maṭālib min [fī] Amālī Abī Ṭālib*, ed. ʿAbd Allāh b. Ḥammūd al-ʿIzzī, Amman 2002.

Qāsim b. Muḥammad b. ʿAlī, *al-Iʿtiṣām bi-ḥabl Allāh al-matīn. Wa-ḥurmat al-tafarruq fī l-dīn bi-mā sharaʿahu subḥānahu wa-taʿālā fī kitābihi al-dhikr al-mubīn wa-ʿalā lisān rasūlihi Muḥammad khātam al-nabīʾīn*, ed. Aḥmad b. Yūsuf Zabāra, Sanaa 1987.

al-Qāsim b. Ibrāhīm, "al-Radd ʿalā al-zindīq Ibn al-Muqaffaʿ", in: ʿAbd al-Karīm Aḥmad Jadbān (Ed.), *Majmūʿ kutub wa-rasāʾil li-l-Imām al-Qāsim b. Ibrāhīm al-Rassī*, Sanaa 2001, pp. 319–385.

al-Qushayrī, Muslim b. al-Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim. Mashkūl*, Cairo 1960.

Radscheit, Matthias, *Die koranische Herausforderung. Die tahaddi-Verse im Rahmen der Polemikpassagen des Korans*, Berlin 1996.

Rashed, Marwan, "New Evidence on the Critique of the Qurʾānic Miracle at the End of the Third/Ninth Century: Quṣta ibn Lūqā vs. the Banū al-Munajjim", in: Peter Adamson (Ed.), *In the Age of al-Fārābī. Arabic Philosophy in the Fourth/Tenth Century*, London/Turin 2008, pp. 227–293.

Reynolds, Gabriel Said, *A Muslim theologian in a sectarian milieu: ʿAbd al-Jabbār and the critique of Christian origins*, 2004.

Reynolds, Gabriel Said, "The Rise and Fall of Qadi ʿAbd al-Jabbar", *International Journal of Middle East Studies*, 37/1 (2005), pp. 3–18.

Ritter, Hellmut, "Philologika VI", *Der Islam*, 19 (1931), pp. 1–17.
Rudolph, Ulrich, *Al-Māturīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand*, Leiden 1997.
Sabzawārī, Muḥammad b. Muḥammad, *Jāmiʿ al-akhbār* or *Maʿārij al-yaqīn fī uṣūl al-dīn*, ed. ʿAlāʾ Āl Jaʿfar, Beirut 1413/1993.
al-Ṣanʿānī, ʿAbbās b. ʿAlī b. Abī ʿAmr, *al-Risālat al-ʿAsjadiyya fī l-maʿānī al-Muʾayyadiyya*, ed. ʿAbd al-Majīd al-Sharfī, Tripoli [Libya]/Tunis [sic] 1396/1976.
Sánchez Sánchez, José Ignacio, *Al-Jāḥiẓ's Treatises on the Imamate*, University of Cambridge, Dissertation, 2011.
Sayyid, Fuʾād, *Fihris al-makhṭūṭāt al-muṣawwara*, vol. 1, Cairo 1954 [repr. 1988].
Schmidtke, Sabine & Adang, Camilla, "Muʿtazilī Discussions of the Abrogation of the Torah. Ibn Khallād (4th/10th century) and His Commentators", in: Maria Ángeles Gallego (Ed.), *Reason and Faith in Medieval Judaism and Islam*, Leiden (forthcoming).
Schmidtke, Sabine, "Muʿtazilī Manuscripts in the Abraham Firkovitch Collection, St. Petersburg. A Descriptive Catalogue", in: Camilla Adang, Sabine Schmidtke & David Sklare (Eds.), *A Common Rationality: Muʿtazilism in Islam and Judaism*, Würzburg 2007, pp. 407–412.
Schmidtke, Sabine, "Early Ashʿarite Theology: Abū Bakr al-Bāqillānī (d. 403/1013) and his *Hidāyat al-mustarshidīn*", *Bulletin d'Etudes Orientales*, 60 (2011), pp. 39–72.
Schmidtke, Sabine, "Biblical predictions of the Prophet Muḥammad among the Zaydīs of Iran", *Arabica*, 59 (2012), pp. 218–266.
Schmidtke, Sabine, "The History of Zaydī Studies. An Introduction", *Arabica*, 59 (2012), pp. 185–199.
Schwarb, Gregor, "Un projét international: le manuel des œuvres et manuscrits muʿtazilites", *Chroniques yéménites*, 2 (2006), http://cy.revues.org/document198.html (accessed 25 March 2013).
Schwarb, Gregor, *Handbook of Muʿtazilite Works and Manuscripts*, Leiden (forthcoming).
Sezgin, Fuat, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, vol. 1, Leiden 1967.
al-Shahrastānī, Muḥammad b. ʿAbd al-Karīm, *al-Milal wa-l-niḥal*, eds. ʿAbd al-Amīr ʿAlī Muḥannā & ʿAlī Ḥasan Fāʿūr, Beirut 1990.
Shainool, Jiwa, "The Genesis of Ismaʿili Daʿwa Activities in the Yemen", *Bulletin of the British Society for Middle Eastern Studies*, 15/1–2 (1988), pp. 50–63.
Shnizer, Aliza, "Sacrality and Collection", in: Andrew Rippin (Ed.), *The Blackwell companion to the Qurʾān*, Madlen, MA 2009, pp. 159–171.
al-Sijistānī, Abū Yaʿqūb Isḥāq b. Aḥmad, *Kitāb Ithbāt al-nubūʾāt*, ed. ʿĀrif Tāmir, Beirut 1966.
al-Sijistānī, Abū Yaʿqūb Isḥāq b. Aḥmad, *Kitāb al-Iftikhār*, ed. Ismail K. Poonawala, Beirut 2000.
al-Sijistānī, Abū Yaʿqūb Isḥāq b. Aḥmad, *Kitāb al-Maqālīd al-Malakūtiyya (The Book of the Keys to the Kingdom)*, ed. Ismail K. Poonawala, Tunis 1432/2011.
Stern, Samuel, "Abu l-Qāsim al-Bustī and His Refutation of Ismāʿīlism", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1/2 (1961), pp. 14–35.
Stern, Samuel, "The Early Ismāʿīlī Missionaries in North-West Persia and in Khurāsān and Transoxania", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 23/1 (1960), pp. 56–90.
Stern, Samuel, *Studies in Early Ismāʿīlism*, Leiden 1983.
Strothmann, Rudolf, *Gnosis-Texte der Ismailiten. Arabische Handschrift Ambrosiana H 75*, Göttingen 1943.
Stroumsa, Sarah, "From Muslim Heresy to Jewish-Muslim Polemics: Ibn al-Rāwandī's *Kitāb al-Dāmigh*", *Journal of the American Oriental Society*, 107/4 (1987), pp. 767–772.

Stroumsa, Sarah, “The Signs of Prophecy: The Emergence and Early Development of a Theme in Arabic Theological Literature”, *The Harvard Theological Review*, 78/1 (1985), pp. 101–114.
Stroumsa, Sarah, “The Blinding Emerald: Ibn al-Rāwandī’s *Kitāb al-Zumurrud*”, *Journal of the American Oriental Society*, 114/2 (1994), pp. 163–185.
Stroumsa, Sarah, *Freethinkers of Medieval Islam. Ibn al-Rāwandī, Abū Bakr al-Rāzī, and Their Impact on Islamic Thought*, Leiden 1999.
al-Suyūṭī, *Bughyat al-wuʿāt fī ṭabaqāt al-lughawiyyīn wa-l-nuḥā*, ed. ʿAlī Muḥammad ʿUmar, vol. 1, Cairo 2005.
al-Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Taʾrīkh al-rusul wa-l-muluk*, ed. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, vol. 3, Cairo 1962.
al-Thaʿālibī, ʿAbd al-Malik b. Muḥammad, *Thimār al-qulūb fī-l-muḍāf wa-l-mansūb*, ed. Khālid ʿAbd al-Ghanī Maḥfūẓ, vol. 1–2, Beirut 2005.
al-Thaʿlabī, Abū Isḥāq Aḥmad b. Muḥammad b. Ibrāhīm, *Islamische Erzählungen von Propheten und Gottesmännern. Qiṣaṣ al-anbiyāʾ oder ʿArāʾis al-majālis von Abū Isḥāq Aḥmad b. Muḥammad b. Ibrāhīm al-Thaʿlabī. Übersetzt und kommentiert von Heribert Busse*, Wiesbaden 2006.
Thalāth rasāʾil fī iʿjāz al-Qurʾān li-l-Rummānī wa-l-Khaṭṭābī wa-ʿAbd al-Qāhir al-Jurjānī: fī l-dirāsāt al-Qurʾāniyya wa-l-naqd al-adabī, ed. Muḥammad Zaghlūl Salām & Muḥammad Khalaf Allāh, Cairo 1956, pp. 17–65.
The Qurʾan. A new translation by M. A. S. Abdel Haleem, Oxford 2005.
Traini, Renato & Löfgren, Oscar, *Catalogue of the Arabic manuscripts in the Biblioteca Ambrosiana. Nuovo Fondo: Series A-D*, vol. 2, Vincenza 1981.
Tritton, Arthur Stanley, “Some Muʿtazilī Ideas about Religion. In Particular about Knowledge based on General Report”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 14 (1952), pp. 612–622 [repr. in *The Teachings of the Muʿtazila. Texts and Studies I-II*. Selected and reprinted by Fuat Sezgin in collaboration with Mazen Amawi, Carl Ehrig-Eggert, Eckhard Neubauer, Frankfurt am Main 2000, vol. 2, pp. 262–272].
al-Ṭūsī, Abū Jaʿfar Muḥammad b. al-Ḥasan, *al-Fihrist*, ed. ʿĀrif ʿAbd al-Ghanī, Damascus 2001.
al-Ṭūsī, Abū Jaʿfar Muḥammad b. al-Ḥasan, *Tahdhīb al-aḥkām. Fī sharḥ al-muqniʿa li-Shaykh al-Mufīd*, ed. Ḥasan al-Mūsawī al-Kharsān, vol. 1, Tehran 1390[/2011].
van Ess, Josef, “Scepticism in Islamic Religious Thought”, in: Charles H. Malik (Ed.), *God and Man in Contemporary Islam*, Beirut 1972, pp. 83–98.
van Ess, Josef, “Bibliographische Notizen zur islamischen Theologie”, *Die Welt des Orients*, IX (1977/1978), pp. 255–283.
van Ess, Josef, *Chiliastische Erwartungen und die Versuchung der Göttlichkeit: Der Kalif al-Ḥākim (386–411 H.)*, Heidelberg 1977.
van Ess, Josef, “Some fragments of the *muʿāraḍat al-qurʾān* attributed to Ibn al-Muqaffaʿ”, in: Wadād al-Qāḍī (Ed.), *Studia Arabica et Islamica. Festschrift for Iḥsan ʿAbbās on his sixtieth birthday*, American University of Beirut 1981, pp. 151–163.
van Ess, Josef, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, 6 vols., Berlin/New York 1991–1995.
van Ess, Josef, *Der Eine und das Andere. Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten*, Berlin/New York 2011.
Vasalou, Sophia, “The Miraculous Eloquence of the Qur’an: General Trajectories and Individual Approaches”, *Journal of Qur’anic Studies*, 4/2 (2002), pp. 23–53.
Walker, Paul E., “The Ismaili Vocabulary of Creation”, *Studia Islamica*, 40 (1974), pp. 75–85.

Walker, Paul E., “An Ismāʿīlī answer to the problem of worshiping the unknowable, neoplatonic God”, *The American Journal of Arabic Studies*, 2 (1974), pp. 7–21.
Walker, Paul E., “The Ismaili Daʿwa in the Reign of the Fatimid Caliph al-Ḥākim”, *Journal of the American Research Center in Egypt*, 30 (1993), pp. 161–182.
Walker, Paul E., *Abu Yaʿqūb al-Sijistānī. Intellectual Missionary*, London 1996.
Walker, Paul E., *Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī: Ismaili Muslim Thought in the Age of Al-Ḥākim*, London/New York 1999.
Walker, Paul E., Review “Freethinkers of Medieval Islam: Ibn al-Rāwandī, Abū Bakr al-Rāzī, and Their Impact on Islamic Thought by Sarah Stroumsa”, *Iranian Studies*, 33/1–2, 2000, pp. 208–209.
Walker, Paul E., *Exploring an Islamic empire: Fatimid history and its sources*, London 2002.
Walker, Paul E., *Master of the Age: An Islamic Treatise on the Necessity of the Imamate. A critical edition of the Arabic text and English translation of Ḥamīd al-Dīn Aḥmad b. ʿAbd Allāh al-Kirmānī’s al-Maṣābīḥ fī ithbāt al-imāma*, London 2007.
al-Wajīh, ʿAbd al-Salām b. ʿAbbās, *Aʿlām al-muʾallifīn al-Zaydiyya*, Beirut 1999.
al-Wajīh, ʿAbd al-Salām b. ʿAbbās, *Maṣādir al-turāth fī al-maktabāt al-khāṣṣa fī al-Yaman*, 1–2, Sanaa 1422/2002.
Wheeler, Brannon M., *Prophets in the Quran. An Introduction to the Quran and Muslim Exegesis*, London 2002.
Yaḥyā b. Ḥamza al-ʿAlawī, *Mishkāt al-anwār al-hādima li-qawāʿid al-Bāṭiniyya al-ashrār*, ed. Muḥammad al-Sayyid al-Julaynī, Cairo 1973.
Yāqūt al-Rūmī, Abū ʿAbd Allāh Yaqūb, *Muʿjam al-udabāʾ. Kitāb Irshād al-arīb ilā maʿrifat al-adīb*, ed. Aḥmad Farīd al-Rifāʿī, vol. 16, Cairo 1355/1936.
Zakaryā Saʿīd ʿAlī, “Makhṭūṭ farīd fī iʿjāz al-Qurʾān”, *Majallat maʿhad al-makhṭūṭāt al-ʿarabiyya*, 41/1 (Muḥarram 1418/May 1997), pp. 91–134.

Index

Index of Sources

General Index

Qurʾānic Verses

فهرس الآيات القرآنيّة

فهرس الاصطلاحات

فهارس

فهرس الأعلام والجماعات والأمكنة

ظفر ببعض منها يقلب به العصا حيةً ويفلق البحر. وليس الجواب عن ذلك إلّا ما قلناه من أنّ ذلك لو كان لكان شبهة لا يمكن حلّها ويجب على القديم تعالى المنع منها. فكذلك جواب هذا السؤال إذا سألنا عنه. وهذا الكلام أيضاً مما تقدّم بيانه في كتابنا هذا.

---

١ به] بها، م **٢** قلناه من] قلنـ‡ ن، ف | تعالى] –، م **٣** فكذلك] وكذلك، ف، م | جواب] الجواب + عن، م
أيضاً مما] ايضـ‡، ف

فإن قيل: ما أنكرتم على من قال لكم: يجوز أن يكون النبيّ صلى الله عليه وآله ظفر ببعض أحوال الأنبياء المتقدّمين| صلى الله عليهم عن تلك الغيوب، فادّعاه لنفسه. [ق: ٦٢ب]

قيل له: لا يخلو وقوع ما سألتم عنه إليه صلى الله عليه أن كان على ما ذكرتم،| ومعاذ الله من ذلك، إلّا إن يكون على طريق التواتر أو على طريق الآحاد. ولا يجوز أن يكون على سبيل التواتر، لأنّ ذلك يوجب كون تلك الأخبار ظاهرة في زمانه بين أهل الكتاب، والمعلوم خلاف ذلك. ولا يجوز أن يكون وقوعه على طريق الآحاد، لأنّ ذلك مما لا تسكن النفس إليه، ولا يجوز أن يعتمده العاقل في بناء الأمر عليه على ما بيّنّاه في نظائره فيما تقدّم من كلامنا في هذا الكتاب. [م: ١٣١] ٥ ١٠

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون النبيّ صلى الله عليه وآله سمع تلك الأخبار من شيء شاهده ورآه، وايقن صدقه بما شاهده من معجزاته، فأظهرها وادّعى أنه عرفها بالوحي.

قيل له: لو كان كذلك لوجب على الله عزّ وجلّ المنع منه بأن يحول بينه وبين سماعها، أو بينه وبين إظهارها، أو بأن يظهر تلك الأخبار لغيره على وجه لا يمكن التمويه، لأنّ ذلك لو كان على ما قلتم لكان شبهة لا يمكن حلّها، وكل شبهة لا يمكن حلّها يجب على| الله عزّ وجلّ المنع منها. على أنّ هذا السؤال لا بدّ من أن يتضمّن الإقرار بالنبوّات والمعجزات. ويمكن أن يسأل في كلّ معجز بما يجري هذا المجرى بأن يقال يجوز أن يكون **عيسى** صلى الله عليه ظفر ببعض الخواص التي يحيي بها الموتى ويبريء الأكمة والأبرص، وأن يكون **موسى** صلى الله عليه ١٥ [ف: ١٤٩ب] ٢٠

---

١ قيل] قال، ف ٢ أحوال] اخبار، م | تلك] + الـ (مشطوب)، م ٣ فادّعاه] ‡ـه، ف ٤ يخلو] يخلوا (مع تصحيح)، م | إليه] النبي، ف؛ + ممتعلو؟ بوقوع (تحت السطر)، م | أن...على] ‡، ف ٥ إلّا] – ق؛ من (فوق السطر)، م | طريق[1]] سبيل (مع تصحيح فوق السطر)، ف | أو] و، ف ٦ سبيل] + طريق (فوق السطر)، م ذلك] + الى الوقوع اليه (فوق السطر)، م ٨ مما] –، ف | لا] (فوق السطر)، م ٩ عليه] –، ف | في نظائره] –، م | هذا] + الكلام (مشطوب)، م ١٢ قيل] قال، ف | النبيّ] –، م ١٥ كذلك] ذلك، ف، م | عزّ وجلّ] –، م | المنع] + منها (مشطوب)، ق | منه] من ذلك، م | بينه] + صلى الله عليه واله، م ١٦ سماعها] سماعه، م أو[1]] و، ف ١٧ التمويه] + بها، م ١٩ يسأل] يسك، م | معجز] معجزة، ة (مشطوب)، م ٢١ بها] –، ف ويبريء] + بها (مشطوب)، م

قيل له: إنّ المعتاد من أمر الرؤيا وصحّتها معلوم أنه إلى أيّ حدّ يكون، وإن
كان صحيح الرؤيا، قد| تعرض له أضغاث الأحلام. والتعبير أيضاً قد يقع فيه الخطأ [م: ١٣٠]
كما يقع الصواب، ولا يستمرّ الأمر فيه هذا الاستمرار، وهو يوجب غالب الظنّ
دون العلم المقطوع به. فإذا كان الله عزّ وجلّ خصّ نبيّنا صلى الله عليه وآله من
٥ الرؤيا بما أبانه من سائر الخلق وبما هو ناقض للعادة، فهو أيضاً معجزٌ دال على
صحّة نبوّته.

فإن سألوا عن الفرق بينه صلى الله عليه وآله وبين الكاهن والذي ينظر في
الكفّ.

١٠ **فالجواب** عنه أنّ الكهّان لا يمكنهم الخبر عن تفاصيل الأمور على الاستمرار
على وجه يكون صديقاً. وهذا معروف من أحوالهم، لأنهم يتقولون بأمور تعرض
لهم وبأمارات تظهر لهم. وإن أصاب الواحد منهم في شيء على سبيل الاتفاق،
وأخطأ في أشياء يظهر فيها كذبهم. وكذلك من ينظر في الكتف، إنما يخبر عن
جمل الأحوال، ولهم كلام في ذكر الأمارات الدالة على الأمور. والأوراق المصنفة
١٥ لهم في ذلك يذكرون حال العظم، وما يظهر فيه من النقط والتخطيط، ومواضع
ذلك من العظم الذي هو الكتف. وليس يمكنهم الخبر عن تفاصيل الأمور، وأكثر
ما يحكى من ذلك حكايات يغلب على الظنّ أنها كذب. وإن صحّ شيء من ذلك
فعلى سبيل الاتفاق على أنه| يجوز أن تكون الأمارات مما يظهرها الله عزّ وجلّ [ف: ١٤٩أ]
على مجرى العادة لكلّ ناظر، هذا إن صحّ ما يدّعى من ذلك. وليس الإخبار عن
٢٠ الغيوب التي يتضّمنها القرآن مشابهاً لشيء من ذلك، فبان وصحّ أنه وارد من عند
علام الغيوب.

---

١ وإن] + من، ف **٣** كما يقع] (كلمات مكررة مشطوبة)، م | يقع] + فيه الخطاء (مشطوب)، م **٤** المقطوع] + له (مشطوب)، م | فإذا] فان، م **٥** بما] (فوق السطر)، م | وبما] وانما (مع تصحيح)، م | دال] دل، ف **١١** صديقاً] صدقا، ف | أحوالهم] حالهم، م | يتقولون] يتقالون، م **١٢** وبأمارات] وامارات، ف | لهم[2]] عليهم، م **١٣** يظهر] ويظهر، م | فيها] فيه، م | عن] (كلمة مكررة مشطوبة)، م **١٤** والأوراق المصنفة] اوراق مصنفة، م **١٥** يذكرون] + فيها (فوق السطر)، م **١٧** ما] + يكون (مشطوب)، ق | وإن] فان، ف **١٨** تكون] + تلك، م **١٩** ناظر] ‡، ف | وليس... ٢٠ ذلك] (كلمات مكررة مشطوبة)، م **٢٠** التي] الذي، م | يتضّمنها] متضمنه، م

عن الغيوب، فوجب أن يكون صدر عن علام الغيوب، الذي لا تخفي عليه خافية تبارك وتعالى.

والوجه الثاني أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله لو كان بلغ في علوم النجوم المبلغ الذي كانت له هذه الامارات من أجلها مع استحالة ذلك لوجب أن يظهر اشتغاله بها وصرف العناية إليها وأخذها عن أهلها. ولم يكن للعرب اختصاص ٥ بهذا الجنس من العلم، ولم يعرف أحد منهم به، ولم يكن يجوز أن يخفي ذلك.

ومن المعلوم أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله كان مولده ومنشاه في أقوام لم يتعاطوا هذا العلم، ومسافرته إلى الشام قبل البعثة كانت مع قومه وكانت أياماً قليلة. فبان بما بيّنّاه أنه لم يكن من أهل هذه الصنعة على المتعاطى لهذه الصنعة إذا بلغ مبلغ المتوسطين منها، فلا بدّ له من مدارسة أهله والنظر في كتبهم، بل لا بدّ ١٠ له من الآت يعرف بها الطوالع التي يبني عليها الأحكام. فكيف من بلغ الغاية وإذ قد علمنا أنه صلى الله عليه لم يتعاط شيئاً من ذلك، ولم يشتغل به، ولم يعرف شيئاً منه؟ فقد بطل قول من قال إنّ ما آتاه عليه السلام آتاه من طريق النجوم.

وأيضاً بمثل ما عرفنا أنّ **الفرزدق** و**جريراً** لم يكونا فقيهين ولا متكلّمين، وأنّ **أبا حنيفة** و**أبا يوسف** و**محمداً** لم يكونوا شعراء، وأنّ **سيبويه** لم يكن متكلّما، وأنّ **أبا** ١٥ **الهذيل** لم يكن متطّبباً، وأنّ **الشافعي** لم يكن متفلسفاً، نعلم أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله لم يكن منجّماً.

[ف: ١٤٨ب] **فإن قيل:**| ما أنكرتم أن يكون النبيّ صلى الله عليه كان يرى ذلك في المنام، [ق: ٦٢أ] وكان قد عرف من نفسه أنه صحيح الرؤيا، فكان| يخبر بما يرى تعويلاً على ما ٢٠ عرف من نفسه.

---

١ فوجب ...الغيوب[2]] (فوق السطر)، ف | صدر] صدوره، م **٢** خافية] (فوق السطر)، ف **٣** علوم] علم، م **٤** كانت] تاتت، م | الامارات] الامابات، ف؛ الاصابات، م | أجلها] اجله، م **٥** ولم] اذ لم، م **٧** ومنشاه] ومنشاوه، ق **٩** بيّنّاه] ذكرناه، ف **١٠** أهله] اهلها، م **١٢** يتعاط] يتعاطى، ق **١٣** شيئاً] شيء، م | إنّ] —، ف | السلام] + من (مشطوب)، ق؛ + من ذلك، م **١٤** وأنّ] والا (مع تصحيح)، م **١٥** ومحمداً] محمد، ف **٢٠** أنه] + كان، ف | فكان] وكان، ف | ما] من، ف

على وجه يكون صدقاً، يجوز أن يكون غير عالم. فإذا ثبتت هذه الجملة| نقول إنّ الإنسان قد ثبت أنه عالم بعلم يتجدد له، والعلم لا يخلو من أن يكون ضرورياً أو مكتسباً. [ف: ١٤٧ب]

وقد علمنا أنه لا طريق يمكن للإنسان أن يكتسب به العلم بالغيوب، لأنّ ٥ العلوم تكتسب بالنظر في الأدلّة ولا أدلّة على الغيوب، فلم يبق إلّا أنّ مَن علم الغيوب يعلمه بعلم يضطره الله إليه، أو بخبر يأتيه من قبله عزّ وجلّ. وأيهما كان كان معجزاً، لأنه متعذّر على جميع الخلق الإتيان به إلّا من خصّه الله عزّ وجلّ به كفلق البحر وقلب العصا حيّةً وإحياء الموتى وإبراء الأكمة والأبرص.

١٠ **فإن قيل:** ما أنكرتم على من قال لكم إنّ النبيّ صلى الله عليه علم تلك الغيوب من طريق التنجيم كما يعرفها حذاق المنجمين. وإذا جار ذلك لم يجب كونه معجزاً على ما ادّعيتموه.

قيل له: هذا يسقط من وجهين: أحدهما أنّ المنجّم لا يمكنه أن يخبر عن حقائق تفاصيل الأمور، ولا يحصل له العلم بذلك وإنما يحصل له غالب الظنّ. ١٥ لذلك يصيب في شيء ويخطئ في غيره، وذلك من أحوال المنجمين معلوم. يبيّن ذلك أنهم يدّعون أنّ في جملة الكواكب الثابتة وهي التي تسمّى بيابيات: كواكب كثيرة لا يعرفها أحدٌ من الناس، وفيها السعود والنحوس، وأنّ حصول ما يحصل منها في الطالع يغيّر الأحكام من غير أن يشعر بها المنجّم. فيعتذرون للخطأ الذي يتفق لهم بذلك،| وربمّا نسبوه إلى خطأ أصحاب الرصد وربمّا ينسبون بعض [ق: ٦١ب] ٢٠ الزيجات إلى أنّ فيها خطأً كثيراً. وكلّ ذلك لأنّ الصواب لا يستمرّ لهم، لأنهم لا يمكنهم أن يحكموا تفاصيل الأمور. وليس كذلك| إخبار الله عزّ وجلّ| في القرآن [ف: ١٤٨أ، م: ١٢٩]

٢ يتجدد له] (فوق السطر)، ف | يخلو] يخ، م **٤** للإنسان] الانسان، ف **٥** أدلّة] دلالة، م **٦** وأيهما] وايماما# (مع تصحيح)، ف | وأيهما...٧ وجلّ] (في الهامش)، م **٧** كان] (فوق السطر)، ق، ف | عزّ] اعز (مع تصحيح)، ف | به[2] –، م **٨** حيّةً] –، م **١١** كما] –، م **١٣** يمكنه] يمكن، ف | عن] من، ف **١٤** تفاصيل] (في الهامش)، ق **١٥** لذلك] ولذلك، م **١٦** ذلك] –، م | أنّ] –، ف | بيابيات] البيابيات، م **١٨** بها] به، م **٢٠** يستمرّ] يستتم، م **٢١** تفاصيل] التفاصيل، ق؛ بتفاصل، ف، م

[ف: ١٤٧أ] المحكم| المتقن. على أنّ فاعله عالم، لأنّ من جوز ذلك يلزمه أن تكون الأفعال الكثيرة المنتظمة المتسقة تقع من المبخت الذي ليس بعالم به، لأنّ الخبر الصدق في حكم الفعل المحكم المتقن في احتياجه إلى أن يكون الفاعل له عالماً. وهذه الجمل هي من علوم البداية التي لا تعزب عن كامل العقل، بل عن المراهق، وإن لم يبلغ كمال العقل. ٥

فإن قيل: كيف ادّعيتم أنّ ذلك من البداية وأنتم تجدون كثيراً من العقلاء يعتقدون في الكهّان والمُنَجِّمين أنهم يجوّز أن يخبروا عن الغيوب؟

قيل لهم: إنهم لا يجوّزون ذلك إلّا إذا اعتقدوا أنهم عالمون بذلك وليس ذلك خلاف ما ادّعيناه من أنّ العلم بأنّ الإخبار عن الغيب لا يصحّ إلّا من العالم ومن ١٠ جملة البداية، لأنّ أولئك أخطأوا حين اعتقدوا أنّ هؤلاء يعلمون الغيب، ولم يعتقدوا أنهم أخبروا من غير أن علموا.

فإن قيل: فإنّا نجد من يعتقد في كثير من المجانين أنهم يخبرون عن الغيب.

قيل له: هؤلاء يعتقدون أنّ الجنّ هم الذين ينطقون على ألسنتهم وأنّ الجنّ ١٥ يعلمون ذلك، فليس في العقلاء من يضيف الإخبار عن الغيب إلّا إلى العالم به على بعض الوجوه.

[ق: ٦١أ] وقد رأيتُ من سخفاء| الفلاسفة من يذهب إلى أن الإنسان إذا احتمل ربما [م: ١٢٨] أخبر عن الغيب.| ومَن يقول ذلك يذهب إلى أنّ النفس عالمة فإذا احتمل خلصت النفس، وجرى مجرى النائم الذي يرى ما يكون مما لم يكن بعد في نومه. وهذا وإن ٢٠ كان هذياناً لا يؤبه له، وكان ما يراه النائم على خلاف ما ذهبوا إليه، فإنّا ذكرناه لنبيّن أنه لا أحد من العقلاء يعتقد أن المخبر عن الغيب إذا كثر إخباره واستمرّت

---

١ جوز] –، ف؛ يجوز، م | أن] + يجوز ان، م **٢** الكثيرة] الكبيرة، م | الخبر] + الدق (مشطوب)، ق **٣** المتقن] + به (مشطوب)، م | الجمل] الجملة، م **٤** تعزب] يعرف + الا، ف **٨** والمُنَجِّمين] + المنجّمين، م | يجوّز] يجوزون (مع تصحيح)، م **٩** إلّا] + عند (مشطوب)، ق | إذا] الى (مع تصحيح فوق السطر)، ف **١٠** ومن] هو، م **١٢** أن] (فوق السطر)، ف **١٤** قيل[1]] قال، ف **١٥** أنّ] انهم (مع تصحيح)، ق | هم] –، ف **١٩** أخبر] + به (مشطوب)، م | احتمل] احتملت، ف؛ اختبل، م **٢٠** وإن] اذا، ف **٢١** النائم] + خلاف (مشطوب)، ق ذكرناه] ذكرنا، ف **٢٢** العقلاء] + لا، ف | كثر] كثرت، م | واستمرّت] استمر، ف

ومن ذلك قوله عزّ وجلّ بعد هذه القصّة ﴿لَا يُقَاتِلُونَكُمْ جَمِيعًا إِلَّا فِي قُرًى مُّحَصَّنَةٍ أَوْ مِن وَرَاءِ جُدُرٍ﴾[٢٧]، فجرى الأمر على ما أخبر عزّ وجلّ. فإنّ من قاتل منهم لم يقاتل إلّا من ﴿وَرَاءِ جُدُرٍ﴾ ولم يبرزوا| للنبيّ صلى الله عليه كما برز المشركون يوم بدر ويوم أحد وحنين. وهذا مما لا يجوز أن يطلع على حقيقته إلّا [ف: ١٤٦ب]
٥ الله عزّ وجلّ العالم بالمغيبات.

ومن ذلك قوله عزّ وجلّ في اليهود ﴿وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكَ لَيَبْعَثَنَّ عَلَيْهِمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَن يَسُومُهُمْ سُوءَ الْعَذَابِ﴾[٢٨]. وقد علمنا ذلك من أحوالهم، لأنهم في جميع المواضع مقهورون مستذلّون لا يمكنهم الثبات إلّا مع الجزية والصغار وأحوالهم خلاف أحوال **النصارى**. فإن للنصارى دار أو مملكة مثل الروم وما حوله على ما
١٠ أخبر الله تعالى في القلّة والذلّة.

ومن ذلك قوله عزّ وجلّ ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ﴾[٢٩] إلى آخر السورة. وذلك إخبار عن موته على الكفر، وجرى مخبره على ما أخبر به عزّ وجلّ وهو مما لا يعلمه إلّا علّام الغيوب.

ولهذه الآيات| في القرآن نظائر. وفيما ذكرنا كفاية وبلاغ لمن نصح نفسه [ق: ٦٠ب]
١٥ وانصف عقله واتبع رشده.

فإن قيل:| ولِمَ ادّعيتم أنّ الإخبار عن الغيوب يتضمّن الإعجاز الذي إذا أتى به الإنسان وادّعى النبوة ثبتت نبوّته؟ وما أنكرتم أن يصحّ ذلك من المُنَجِّم الذي يخبر عن الشيء فيتفق أن يكون مخبره على ما أخبر به؟ [م: ١٢٧]

٢٠ **قيل له:** لأنّ الخبر عن الغيب على وجهٍ يكون صدقاً على جهة الاستمرار لا يصحّ إلّا من العالم به، لانّ ذلك لو صحّ من غير العالم، لم يكن الاستدلال بالفعل

١ ذلك] + انهم، ف | يُقَاتِلُونَكُمْ] يواتلونهم، ق **٢** جُدُرٍ] جدار، م | أخبر] + به (مشطوب)، م **٣** قاتل منهم] قاتلهم، ف | جُدُرٍ] جدار، م | جُدُرٍ] جدار، ف، م **٦** اليهود] + ا (مشطوب)، م **٧** الْقِيَامَةِ] القيمة، ق، م | سُوءَ] سوًا، ف | ذلك] –، ق | لأنهم] الا انهم (مع تصحيح)، م **٩** خلاف] بخلاف، م | دار] داراً، م | حوله] + وهم، م **١٠** تعالى] –، ف **١١** ذلك] –، ق، ف | لَهَبٍ] + وتب، ف **١٢** الكفر] الكفار، ف | به] عنه، ف، م | مما] ما، م **١٤** ذكرنا] ذكرناه، ف، م **١٧** قيل] قال، ف **١٨** المُنَجِّم] المنجمين، ف؛ المنجّمن، م **٢١** العالم²] + به لان ذلك (مشطوب)، م | يكن] يمكن، ف، م

[٢٧] الحشر (٥٩)، ١٤ | [٢٨] الأعراف (٧)، ١٦٧ | [٢٩] المسد (١١١)، ١

ثم تقدّم إليهم رسول الله صلى الله عليه بمفارقة موضعهم والجلاء عنه، وأعلمهم أنهم نقضوا العهد وبما تآمروه بينهم. فأذعنوا وعزموا على الجلاء، فراسلهم **عبد الله بن أبي سلول** وكان من كبار المنافقين ووعدهم بالنصرة، وإنه مع أصحابه معهم، وأنهم إن أخرجوا إلى الجلاء أجلوا معهم، وإن قاتلوا نصروهم، وأنهم لا ٥ يطيعون فيهم رسول الله صلى الله عليه. فشهد الله| عزّ وجلّ أنهم كاذبون وأنهم [ف: ١٤٦أ] لا يفون **لليهود** بما وعدوهم. فجرى الأمر في ذلك على ما أخبر الله عزّ وجلّ، وشهد به عليهم وأنّ النبيّ صلى الله عليه أخرج **بنى نضير** عن حصونهم، فلم يخرج المنافقون معهم ولا نصروهم في قتل رسول الله صلى الله عليه وآله **بني قريظة** صبراً، وسبي ذراريهم ونسائهم بعد ما حاصرهم، وحارب أهل خيبر حتى ظفر بهم ١٠ وبديارهم وأموالهم. فلم ينصروهم كما أخبر الله عزّ وجلّ| في ذلك عنهم. [ق: ٦٠أ]

فكان في القصّة ثلاث من المعجزات: إحداها أنّ النبيّ صلى الله عليه كان مضى إلى بني النضير ومعه أمير المؤمنين عليه السلام| **وأبو بكر** و**عمر** وغيرهم في [م: ١٢٦] أمر كان عرض وجلس مسنداً إلى جدار حصنهم صلى الله عليه وعلى آله. فتآمروا فيما بينهم واتفقوا على أن يرسلوا عليه من فوقه صخرة تقتله، فأتاه الوحي في ١٥ الحال وعرف ما كانوا تآمروا، فقام في الوقت من موضعه ذلك وعاد إلى المدينة. ولم يعرف أحد من أصحابه السبب في ذلك إلى أن عرفهم صلى الله عليه ذلك. فكان ذلك أمراً واضحاً في وقوفه على سرّهم من غير خبر أتاه من جهة أحد من الناس، ولا يجوز أن يكون عرفه إلّا من جهة الوحي. والثانية ما أخبر من سرّ المنافقين ومراسلتهم، فإنهم كانوا مجتهدين في إخفاء ذلك. والثالثة خبره عزّ وجلّ ٢٠ عنهم أنهم كاذبون، وأنهم لا يفون لهم بما وعدوهم، فجرى الأمر على ذلك.

---

١ بمفارقة] بمقارفتهم، ف **٢** أنهم] + قد، م | وبما] بما، م | تآمروه] توامروا، ـمروا (فوق السطر)، ف **٤** أجلوا] جلوا، م | قاتلوا] قوتلوا، ق، ف **٥** كاذبون] لكاذبون، ق **٦** يفون] يقولون، م | الله] + به، ق **٧** وأنّ] فان، ف، م | نضير] النضير، م **٨** في] و، م **٩** صبراً] (فوق السطر)، م | حاصرهم] + فلم ينصروهم، ف، م **١٠** وبديارهم] ودراريهم، ف؛ وبذرارهم، م | ينصروهم] ـد‡ـوهم، ف **١١** فكان] وكان، ف | فكان في] في هذه، م | ثلاث] ثلث، ق، ف، م | المعجزات] ـت (في الهامش)، ف **١٢** المؤمنين] + علي، م | السلام] + ومعه (مشطوب)، م **١٣** كان] + و (مشطوب)، م **١٥** تآمروا] + عليه (مشطوب)، م | في] + الحال، ف **١٦** صلى الله عليه] —، ف، م **١٨** عرفه] —، ق | والثانية...١٩ ذلك] (في الهامش)، ف | أخبر] + به، م **١٩** ومراسلتهم] في مراسلتهم، م | خبره] اخبره، ف؛ + الله (مشطوب)، م **٢٠** عنهم] —، م

في آخر الأمر عليهم حسرة. وكذلك ما انفقوا لجمع الأحزاب وما انفقه **مالك بن عوف** حين جمع هوازن يوم حنين، صار جميع ذلك حسرةً عليهم، وغلبوا على ما أخبر الله عزّ وجلّ. وهذا أيضاً من الغيب الذي لا يطلع عليه أحد إلّا الله عزّ وجلّ. وليس لأحد أن يدّعى أنّ هذه الآية نزلت بعد الانفاق لقوله عزّ وجلّ ﴿فَسَيُنفِقُونَهَا﴾ والسين إذا دخلت على الفعل المضارع حققت أنه للاستقبال. فدلّ ذلك على أنّ الآية نزلت| قبل الانفاق. [ف: ١٤٥ب]

ومن ذلك قول الله عزّ وجلّ ﴿قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ,| وَيُذْهِبْ غَيْظَ قُلُوبِهِمْ﴾[٢٥]. فجرى الأمر على ما أخبر الله عزّ وجلّ به، فأنه تبارك وتعالى عذب الكفّار بأيدي المؤمنين إذ أمكنهم من قتلهم وأسرهم وسبى ذراريهم وأورثهم أرضهم وديارهم وأموالهم وأخزاهم كما وعد سبحانه. ونصر المؤمنين عليهم وشفى صدورهم وأذهب غيظ قلوبهم كما أخبر. وهذا مما لا يجوز أن يعلمه| قبل كونه إلّا الله عزّ وجلّ. [ق: ٥٩ب] [م: ١٢٥]

ومن ذلك قوله عزّ وجلّ ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نَافَقُوا يَقُولُونَ لِإِخْوَانِهِمُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَئِنْ أُخْرِجْتُمْ لَنَخْرُجَنَّ مَعَكُمْ وَلَا نُطِيعُ فِيكُمْ أَحَدًا أَبَدًا وَإِن قُوتِلْتُمْ لَنَنصُرَنَّكُمْ وَاللهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ. لَئِنْ أُخْرِجُوا لَا يَخْرُجُونَ مَعَهُمْ وَلَئِن قُوتِلُوا لَا يَنصُرُونَهُمْ﴾[٢٦]. وهذه قصّة مشهورة وهي قصّة **بني النضير** وذلك أنهم كانوا في عهد رسول الله صلى الله عليه فغدروا ونقضوا العهد وهموا باغتيال رسول الله صلى الله عليه وآله، فأوحى الله بذلك إلى نبيّه صلى الله عليه وبما تآمروا بينهم، وهذا إحدى المعجزات.

١ في...الأمر] –، ف | آخر] + الزمان (مشطوب)، م | انفقه] انفق، م **٣** وهذا] وهو، ف | أحد] –، م **٤** لقوله...وجلّ[2] (في الهامش)، م **٥** فَسَيُنفِقُونَهَا] + ثم تكون عليهم حسرة، ف | والسين] فالسين، م | حققت] + له (مشطوب)، م **٧** قول الله] قوله، ف؛ (كلمات مكررة مشطوبة)، م **٨** غَيْظَ] عـ‡ص، ف | قُلُوبِهِمْ] + ويتوب الله على من يشاء، م **٩** أمكنهم] مكنهم، ف، م **١١** سبحانه] –، ف | ونصر] + المامين (مشطوب)، ق | أخبر] + الله تعـ، م **١٢** كونه] + ويطلع عليه وبل كونه، م | وجلّ] + وحده، م **١٤** فِيكُمْ] فيهم، ف **١٥** لَنَنصُرَنَّكُمْ] لينصرنكم، م **١٨** الله[3]] + تعـ، م | صلى الله عليه[2]] –، ف

[٢٥] التوبة (٩)، ١٤-١٥ | [٢٦] الحشر (٥٩)، ١١-١٢

فإن قيل: هذه الآية نزلت بعد يوم الأحزاب.

قيل له: هذا وإن كان كذلك ففيها دلالة على أنّ الوعد به كان قد تقدّم. ألا ترى إلى ما حكى الله تعالى عن المؤمنين والمنافقين في ذلك؟ والنبيّ صلى الله عليه تلا ذلك عليهم، ولولم يكن الأمر كذلك لم يكن ليتلو صلى الله عليه ذلك [ق: ١٥٩أ] عليهم| ويدعيه، لئلا يكون منبها لهم على كذبه، حاشاه صلى الله عليه وعلى آله ٥ من ذلك.

ومن ذلك قوله عزّ وجلّ ﴿وَيَسْتَأْذِنُ فَرِيقٌ مِّنْهُمُ النَّبِيَّ يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ إِن يُرِيدُونَ إِلَّا فِرَارًا﴾[19]. فأخبر عمّا في ضمائرهم من إرادة [ف: ١٤٥أ] الفرار تعللاً بأنّ بيوتهم عورة. وهذا لولم يكن كذلك لظهر| منهم إنكاره.

ومن ذلك قوله في السورة التي يذكر فيها ﴿ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ﴾[20] ... ١٠ [م: ١٢٤] ﴿جُندٌ مَّا هُنَالِكَ مَهْزُومٌ مِّنَ الْأَحْزَابِ﴾[21].| وهي سورة مكيّة أوّلها ذكر قريش، وما كان من قولهم ﴿هَذَا سَاحِرٌ كَذَّابٌ﴾[22]. فأخبر عزّ وجلّ في حال ضعف النبيّ صلى الله عليه وقلّة أنصاره وقوّة مشركي قريش أنهم جند مهزوم. فكان الأمر على ما أخبر به عزّ وجلّ هزموا يوم بدر.

وكذلك قوله في السورة التي يذكر فيها القمر، وهي أيضاً سورة مكيّة، ١٥ مخاطباً لقريش ﴿أَكُفَّارُكُمْ خَيْرٌ مِّنْ أُولَئِكُمْ أَمْ لَكُم بَرَاءَةٌ فِي الزُّبُرِ، أَمْ يَقُولُونَ نَحْنُ جَمِيعٌ مُّنتَصِرٌ، سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ﴾[23]. فأخبر أنهم يهزمون ويولون الدبر. وهذا من الغيب الذي لا يعلمه إلّا الله عزّ وجلّ.

ومن ذلك قول الله عزّ وجلّ ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ لِيَصُدُّوا عَن سَبِيلِ اللَّهِ فَسَيُنفِقُونَهَا ثُمَّ تَكُونُ عَلَيْهِمْ حَسْرَةً ثُمَّ يُغْلَبُونَ﴾[24]. فكان الأمر على ما ٢٠ أخبر به عزّ وجلّ، لأنّ الكفّار انفقوا ما انفقوا من الأموال للخروج إلى أحد، صار

---

٣ تعالى] –، م | عن] –، ف **٥** كذبه] + و (مشطوب)، م **٨** من] عن، م **٩** الفرار] + و (مشطوب)، م **١٠** قوله] + تعـ، م **١٥** سورة] (في الهامش)، ف **١٧** فأخبر ...الدبر] –، ف **١٨** عزّ وجلّ] –، م **١٩** الله] (فوق السطر)، م **٢٠** فكان] وكان، م **٢١** به] الله، م | الأموال] + للخروج إلى بدر فصارت حسرة عليهم وغلبوا وكذلك ما انفقوا، م | صار] فصارت، ف

---

[19] الأحزاب (٣٣)، ١٣ | [20] ص (٣٨)، ١ | [21] ص (٣٨)، ١١ | [22] ص (٣٨)، ٤ | [23] القمر (٥٤)، ٤٣-٤٥
[24] الأنفال (٨)، ٣٦

في الاعتضاد بهم، لأنّ الله عزّ وجلّ لا يجوز أن ينصر الكفّار بعضهم على بعض، وإن كان جائزاً أن يزيد في خذلان بعضهم، إذا كان في ذلك ضرب من المصلحة.

[ق: ٥٨ب] ومن ذلك قوله عزّ وجلّ| ﴿يُرِيدُونَ أَن يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَن يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾[١٣]. وقال في السورة التي يذكر فيها الصفّ ﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾[١٤]. فوعد عزّ وجلّ أن يتمّ أمر الدين الذي ابتعث به نبيّه صلى الله عليه وآله على كره من أعدائه الكفرة، ومع كونهم مريدين إطفاء نور الحقّ وطمسه، فجرى الأمر فيه على ما وعد. وهذا من الغيب الذي لا يطلع عليه إلّا الله عزّ وجلّ.

ومن ذلك قوله عزّ وجلّ ﴿وَيَنصُرَكَ اللَّهُ نَصْرًا عَزِيزًا﴾ بعد قوله ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا﴾[١٥] إلى آخر الآية. ومن المعلوم أنّ نصر الله عزّ وجلّ لنبيّه صلى الله عليه إلى أنّ اختار الله له دار كرامته كان نصراً عزيزاً، وهذا مما لا يجوز أن يكون أطلع عليه إلّا الله عزّ وجلّ.

ومن ذلك قوله عزّ وجلّ ﴿وَإِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ مَّا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ إِلَّا غُرُوراً﴾[١٦]، يعني يوم الأحزاب. ثم يقول بعد ذلك ﴿وَلَمَّا رَأَى الْمُؤْمِنُونَ الْأَحْزَابَ قَالُوا هَذَا مَا وَعَدَنَا| اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَصَدَقَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ﴾[١٧]. [ف: ١٤٤ب] فدلّ بهاتان الآيتان على أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله كان وعد أصحابه وعداً ظاهراً، أنّ الأحزاب يأتونه، وأن الله ينصرهم عليهم حتى عرفه المؤمنون والمنافقون. وانتشر فيهم حتى قال المنافقون ﴿مَّا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ إِلَّا غُرُوراً﴾، وقال المؤمنون حين رأوا الأحزاب ﴿هَذَا مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَصَدَقَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ﴾[١٨]، وهذا مما لا يعلمه ولا يطلع عليه أحد إلّا الله عزّ وجلّ، لأنه لا سبيل إلى العلم بأنّ الأحزاب يأتونه وأنهم مع قوّتهم وكثرتهم ينهزمون لا محالة.

---

٢ وإن] فان، ف **٣** عزّ وجلّ] –، ف **٥** فوعد] + الله، م **٦** يتمّ] + نوره (مشطوب)، ف | على...١٦ وآله] (في الهامش)، م **٧** إطفاء] اطفار، ف **١٥** هَذَا] هذ، ف **١٦** وَرَسُولُهُ] و‡، ف | بهاتان] هاتان، ف **١٨** مَّا] هاذا، ق **١٩** حين] لما، ف | هَذَا] هاذا، ق **٢٠** عزّ وجلّ] –، م **٢١** يأتونه] نابونهم، ف

---

[١٣] التوبة (٩)، ٣٢ | [١٤] الصف (٦١)، ٨ | [١٥] الفتح (٤٨)، ١،٣ | [١٦] الأحزاب (٣٣)، ١٢ | [١٧] الأحزاب (٣٣)، ٢٢ | [١٨] الأحزاب (٣٣)، ٢٢

أحدها قوله عزّ وجلّ ﴿وَهُم مِن بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾، وهذا من الغيب الذي لا
[ف: ١٤٣ب، ق: ١٥٨أ] يعلمه| إلّا الله عزّ وجلّ.| والثاني قوله ﴿فِي بِضْعِ سِنِينَ﴾ والبضع فوق الثلاثة
ودون العشرة، وهذا التحديد أيضاً من الغيب الذي لا يعلمه إلّا الله. والثالث
قوله عزّ وجلّ ﴿وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ بِنَصْرِ اللهِ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ﴾، فأخبر أنهم
٥ يفرحون في ذلك الوقت بنصر الله، وهذا أيضاً من الغيب، لأنه خبر عن بقاء
المؤمنين إلى ذلك الوقت مع قلتهم وطمع الأعداء في ابتسافهم، وعن أنهم يفرحون.
ولا تعرض هناك أحوال تمنعهم الفرح، لأنّ هذه الآية نزلت بمكّة قبل الهجرة في
حال ضعف **المسلمين** وقلّتهم واستلاء المشركين عليهم. والقصّة في ذلك مشهورة
وهي أنّ **الفرس** كانوا غلبوا **الروم** ففرح لذلك المشركون وأغتم المسلمون، لأنّ
١٠ الروم كانوا أهل الكتاب فكان المسلمون بهم آنس، والفرس كانوا مجوساً وكان
المشركون بهم أشبه، فأنزل الله عزّ وجلّ ﴿وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ، فِي بِضْعِ
سِنِينَ﴾، ففرح المسلمون وأنكره المشركون واستبعده. فخاطر **أبو بكر أميّة بن
خلف الجمحى** على أن تعود الغلبة للروم على الفرس إلى ثلاث سنين، وظنّ أنّ
بضع معناه ثلاث، فقال له رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم: (زد في
١٥ الأجل وفي الخطر). وكان ذلك قبل نزول التحليل والتحريم، وحين كانت المخاطرة
مباحة. ففعل **أبو بكر** ذلك وظهرت الروم على فارس لتمام سبع سنين، ففرح
المسلمون يومئذ. والنصر الذي ذكر الله عزّ وجلّ أنّ المؤمنين به يفرحون، فقد
[ف: ١٤٤أ] قيل إنه نصر الله عزّ وجلّ نبيّه صلى الله| عليه بما أظهر له من الإعجاز الظاهر
[م: ١٢٣] بإطلاعه على هذا الغيب الذي لا يعلمه إلّا| الله عزّ وجلّ، لأنّ فيه آية بيّنة
٢٠ ودلالة واضحة على نبوّته. ويحتمل أيضاً أن يكون المراد به أنّ ذلّ الفرس كان فيه
قوّة للمسلمين، ونصره لهم على المشركين، لما كان من ميل المشركين إليهم وطمعهم

---

١ سَيَغْلِبُونَ] + في بضع سنين والبضع فوق الثلاثة ودون العشرة، وهذا التحديد أيضاً (مشطوب)، ف **٢** قوله] + تعـ، م | الثلاثة] الثلثة، م **٤** يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ] –، م **٥** وهذا] هو، ف **٦** إلى] + بضا (مشطوب)، م **٧** تعرض] يعرض، ق | هناك] هنالك، ف | أحوال] –، ف **٩** لذلك] بذلك، م **١٠** فكان] وكان، ف **١٢** المشركون] + بجحدوه؟، م | أميّة] (في الهامش) + وصه (مشطوب)، م **١٣** خلف] + الحجمى (مشطوب)، ق | على[2] + ارض (مشطوب)، م | ثلاث] ثلث، ق، ف، م | ثلاث سنين] (في الهامش)، م **١٤** بضع] + سنين، م | ثلاث] ثلث، ف، + سنين، م | وعلى...وسلم] (في الهامش)، ق **١٥** قبل] اقبل (مع تصحيح)، م **١٦** على] + ارض، ف **١٧** ذكر] ذكره، ف | المؤمنين] + يعرفون، م | يفرحون] –، م | فقد] قد (فوق السطر)، م **١٨** عليه] + وآله، ف **١٩** عزّ وجلّ] –، ف **٢٠** كان] –، م

ومن ذلك قوله عزّ وجلّ ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾[١٠]. ذكره عزّ وجلّ في السورة التي يذكر فيها التوبة والسورة التي يذكر فيها الصفّ والسورة التي يذكر فيها الفتح وفي هذه السورة آخر الآية ﴿وَكَفَى باللهِ شَهِيدًا﴾[١١]، فأكّد الخبر هذا التأكيد، وكرر ٥ ذكره في هذه السورة. ثم أنجز الله عزّ وجلّ وعده لنبيّه صلى الله عليه| بإظهار [ف: ١٤٣أ] دين الإسلام ونشر دعوته في الآفاق، فطبّقت الشرق والغرب وعمّت العرب والعجم وخلصت إلى الروم والهند والترك وصار كثير من البلدان المنسوبة إلى هؤلاء، أعنى الروم والهند والترك بلاد الإسلام. والفتوح إلى الآن متصلة ترد بها الأخبار من النواحي والأقطار.

١٠ فأمّا بلاد العرب والعجم بحمد لله ومنّه قد صارت كلّها بلاد الإسلام، ولم يبق أهل ملّة من الملل ولا أمّة من الأمم إلّا نفذ فيهم حكم الإسلام، حتى صار هذا الدين أعلى الأديان كلمة وأرفعها حكمة، ولو كره المشركون كما قال الله عزّ وجلّ. وليس يخفي على عاقل أنصف نفسه أنّ الخبر بهذا خبر عن الغيب الذي لا يطلع عليه أحد إلّا الله عزّ وجلّ، الذي يعلم ما كان وما يكون وما لا يكون أنّ ١٥ لو كان كيف كان يكون، فسبحانه لا نشرك به شيئاً ولا نتخذ من دونه إلهاً ولا وليّاً. وفي هذا المعنى قال صلى الله عليه وصدق، ونحن على ذلك من الشاهدين: (زويت لي الأرض، فأريت مشارقها ومغاربها،| وسيبلغ ملك أمتي ما زوى لي [م: ١٢٢] منها).

ومن ذلك قوله عزّ وجلّ ﴿الم، غُلِبَتِ الرُّومُ، فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُم مِن بَعْدِ ٢٠ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ، فِي بِضْعِ سِنِينَ للهِ الْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِن بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ، بِنَصْرِ اللهِ﴾[١٢]. وهذه الآية قد تضمنّت ثلاثة من الأخبار عن الغيوب

---

٣ وفي] وهي، ف **٤** الخبر] (فوق السطر)، ف **٥** عزّ وجلّ] –، م | عليه] + وآله، ف **٦** العرب والعجم] العجم والعرب، م **٧** وخلصت] وتخلصت، م | وصار] (في الهامش)، م **٨** والترك] + من، م **٩** الأخبار] –، ف **١٠** قد] فقد، ف | صارت] صار، ق، ف، م **١١** من الأمم] (في الهامش)، ف | حكم] احكام، ق **١٢** كما] لما، م | الله عزّ وجلّ] ع، م **١٥** يكون] (في الهامش)، م **١٧** ومغاربها] + و، م | لي[2]] –، ف **١٩** ومن ذلك] وذلك، م | قوله] + ص (مشطوب)، ق **٢١** وهذه الآية] (في الهامش)، م | ثلاثة] ثلثة، م

---

[١٠] الصف (٦١)، ٩؛ التوبة (٩)، ٣٣ | [١١] الفتح (٤٨)، ٢٨ | [١٢] الروم (٣٠)، ١ـ٥

حصول الشيء. فدلّ ذلك أيضاً على أنهم كانوا بشروا قبل وقوعه. الوجه الثاني التي تضمّنت الآية من الأخبار عن الغيوب قوله عزّ وجلّ ﴿وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ الشَّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ﴾[٨]. وهي العير التي كانت مع **أبي سفيان**، فأخبر عمّا في نفوسهم، ولم يقل أحد منهم إنّ الذي كان في نفسي خلاف ذلك. على أنّ ذلك لولم يكن معلوماً أنه صدق وأنه من عند علام الغيوب، كان النبيّ صلى الله عليه وآله ٥ لا يتلوه عليهم، خشيةً أن يكون المخبر بخلافه فيظهر كذبه.

فإن قيل: هذا معلوم لكلّ عاقلٍ أفكر فيه. فإنّ المعلوم من أحوال الناس أنّ الظفر بالأموال التي لا مداقع عنها أحبّ إليه من الظفر بالمقاتلة الذين لا يظفر بهم [ف: ١٤٢ب] إلّا بعد الشدّة وبعد أن يقتل| منهم من يقتل ويجرح من يجرح. ١٠

قيل له: هذا الذي ادّعيتم غير مستمرّ، وإن كان الأكثر ما ذكرتم وذلك أنّ مِن الناس مَن يكون قتل الأعداء وأسرهم وجرحهم والظفر بهم أحبّ إليه من كثير من الأموال التي تأتيه عفوا. ولهذا ترى الرجل ينفق ما له من طارف وتليد ليتوصّل به إلى النكاية في العدّو. وإذا ثبت ذلك ثبت أنّ إخباره عن جميعهم مع كونهم معروفين بشدّة الحمية والعصبية أنهم يودون أنّ غير ذات الشوكة تكون لهم خبر عن الغيب. ١٥

ومن ذلك قوله عزّ وجلّ ﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوا سَتُغْلَبُونَ وَتُحْشَرُونَ إِلَى [م: ١٢١] جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمِهَادُ﴾[٩]. والخبر عن أنّ الكفّار الذين كانوا يعادون| رسول الله صلى الله عليه يغلبون، خبر عن الغيب الذي لا يعلمه إلّا الله تعالى، لأنه لا سبيل [ق: ٥٧ب] لأحد إلى أن يعلم أنّ أولئك الكفّار| مع كثرة عددهم ووفور عددهم، هم يغلبون لا محالة. وقد جرى الأمر على ما ورد الخبر به، فإنّ جميعهم غلبوا وقهروا واستذّلوا. ٢٠

١ أيضاً] (في الهامش)، ق | بشروا] + به م | قبل] + و (مشطوب)، م ٢ تضمّنت] تضمنته، ف | من] –، ف ٣ سفيان] سفين، ق | فأخبر] واخبر، ف ٤ كان] فان (مع تصحيح فوق السطر)، ف | على ...ذلك[2]] –، ف ٨ أفكر] انكر، ق، ف | فإنّ] وان، ف؛ ان، م ٩ إليه] اليهم، م | الذين] التي، م | يظفر] يظهر، م | بهم] لهم، م ١٠ منهم ...يقتل[2]] –، ف ١١ ادّعيتم] ادعيت، م | وإن] فان، ف | الاكثر] –، ف | ذكرتم] ذكرت، م ١٢ مَن] + ان، ف ١٣ ليتوصّل] لتوصل، م ١٥ أنهم] و، م | لهم] لكم، م | خبر] + لكم (مشطوب)، م ١٧ جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمِهَادُ] –، م ١٨ تعالى] –، ف، م | لأنه] ولانه، ق ١٩ كثرة] كثرت، ف ٢٠ ورد] + الاخبار (مشطوب)، م

[٨] الأنفال (٨)، ٧ | [٩] آل عمران (٣)، ١٢

يدري ما يجري عليه إلى أن يموت، سيّما من كان على مثل حاله صلى الله عليه وآله في كثرة الأعداء.

ومن ذلك قوله عزّ وجلّ ﴿وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ الشَّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ﴾[٦]. وهذه الآية قد تضمّنت خبرين من أخبار ٥ الغيوب، إحدهما ما وعدهم الله عزّ وجلّ به من كون إحدى الطائفتين لهم، وأنه يظفر بها، والطائفتين أحدهما العير التي كانت مع **أبي سفيان** والثانية الذين خرجوا للمحاماة عنهم من أحزاب **قريش**. فأظفرهم الله تعالى بأحزاب **قريش** يوم بدر وأنجز لهم الموعود.

١٠ **فإن قيل:** الآية نزلت بعد الكائنة. وإذا كان هذا هكذا، فليس فيه خبر عن الغيب، لأنه خبر عن الواقع المعلوم.

قيل له: الآية تضمّنت تقدّم الوعد على الكائنة، لأنّ الوعد لا بدّ من أن يتقدّم الموعود، ولولا أنه كان| معلوماً| عند أصحاب رسول الله صلى الله عليه أنّ [ف: ١٤٢أ، م: ١٢٠] ذلك الوعد كان قد| حصل لهم، لم يكن النبيّ صلى الله عليه ليتلو عليهم ما تلاه، [ق: ١٥٧أ] ١٥ لأنه يجري مجرى أن يقول لهم: (قلتُ لكم أمس شيئاً)، وهم يعلمون أنه لم يقله لهم في أنه يفضح القائل ويظهر كذبه ويقوله بين أصحابه. فبان أنّ الوعد في الأمل والوعيد كان قد تقدّم وأنّ الموعود جرى على ما وعدوا به. ومثل هذا لا يجوز أن يصدر إلّا عن علام الغيوب سبحانه وتعالى.

ويبيّن ما قلناه من أنّ الوعد كان قد تقدّم قوله عزّ وجلّ بعد هذه الآيات ٢٠ ﴿وَمَا جَعَلَهُ اللهُ إِلَّا بُشْرَى وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِ قُلُوبُكُمْ﴾[٧]، والبشرى لا تكون إلّا قبل

---

٢ كثرة] كثير، ف **٣** وَإِذْ] اذ، ف **٥** وعدهم] وعد، ف | عزّ وجلّ به] به عز وجل، ف | لهم] + لكم وبودون ان غير ذات الوكه تكون لُكم (مشطوب)، م | وأنه...٦ بها] وانه يظفرهم (في الهامش)، م **٦** أحدهما] احدما، م سفيان] سفين، ق **٧** للمحاماة] للمحامات، ق | تعالى] –، ف **١٠** قيل] قال + ان، ف | كان] –، ف | هذا هكذا] هكذى، ف | عن] + غيب (مشطوب)، ق **١٢** من] –، ف **١٣** ولولا] + تقدم الوعد (مشطوب)، ق أنّ] + يكون، ف **١٤** الوعد] –، ف | النبيّ] –، م | ليتلو] ليتلوا، م **١٥** شيئاً] –، ف | لهم[2] –، + فى انه لم يقله (في الهامش)، ف **١٦** في[2]...١٧ والوعيد] (فوق السطر)، ق؛ –، ف، م **١٨** سبحانه وتعالى] –، ف، م **٢٠** بُشْرَى] + لكم، م | قُلُوبُكُمْ] + وما النصر الا من عند الله، ف | قبل] بعد، ف

---

[٦] الأنفال (٨)، ٧ | [٧] الأنفال (٨)، ١٠

الفساد ما يكمن الآن وعلى استمرار الأزمان ومضى الأعصار تزداد الصنعة ضعفاً والدواعي قلّةً لمّا تعذّر وقوعه. فلمّا تعذّر وقوعها فيما سلف من الزمان كان وقوعها فيما بعد أيسر تعذراً.

وأيضاً: ظاهر الخطاب هو لأهل ذلك العصر. وإن كنّا قد عرفنا بدليل سوى الظاهر أنّ المراد به إلى آخر الدهر وإذا لم تقع المعارضة من أهل ذلك ٥ العصر وجب كون الخبر صدقاً.

ومن ذلك قوله عزو وجل ﴿قُلْ إِن كَانَتْ لَكُمُ الدَّارُ الْآخِرَةُ عِندَ اللهِ خَالِصَةً مِّن دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ. وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾[٣].| وقال أيضاً في السورة التي تذكر| فيها الجمعة ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا [ق: ٥٦ب، م: ١١٩] إِن زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلّٰهِ مِن دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ، وَلَا ١٠ يَتَمَنَّوْنَهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾[٤]. فأخبر أنهم لا يتمنون الموت أبداً. فوجد مخبر الخبر على ما أخبر به، ولم يقل أحد منهم: (إنّي أتمنّى الموت). هذا مع ما كان عليه اليهود من شدّة الحرص على تكذيبه| وإبطال دعواه وتوهين أمره، حتى أنهما [ف: ١٤١ب] استهانوا بالموت وما يجري من القتل الذريع عليهم في جنب استمرارهم على معاداته وتحققهم بمناوأته. فلولا أنّ الخبر صدر من عند علام الغيوب، لم يكن يجوز أن ١٥ يورده النبيّ صلى الله عليه وعلى آله خشية أن يظهر منهم ما يوجب تكذيبه.

ومن ذلك قوله عزّ وجلّ ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾[٥]، يعصمه الله عزّ وجلّ من الناس كما وعده. وجرى الأمر فيه إلى قبض صلى الله عليه وعلى آله على ما دلّ عليه الخبر. وهذا أمر الغيب الذي لا يعلمه إلّا الله سبحانه، لأنّ الإنسان لا ٢٠

١ يكمن] ذكر، ف؛ تمكّنى، م | الأزمان... ٢ قلّةً] (في الهامش)، ف **٢** لمّا] فما، ف؛ فلما، م | وقوعه] وقوعها، م تعذّر وقوعها] –، م **٣** أيسر] اشد يسر، ف؛ اشدّ، م **٤** وإن] فان، ف | كنّا] كان، ف، م | بدليل] دليل، م **٥** الظاهر] ـهر (في الهامش)، ف | أنّ] –، ف | وإذا] فاذا، ف | ذلك] –، ق **٩** يَا أَيُّهَا] يايها، ف **١٠** لِلّٰهِ] (فوق السطر)، ف | دُونِ] + الله (مشطوب)، م | وَلَا] ولن، م **١١** أَيْدِيهِمْ] + والله علام بالظالمين، م | فوجد] فوجه (مع تصحيح فوق السطر)، ق؛ ووجد، م **١٢** على... به] (في الهامش)، م | الموت] –، م **١٣** أنهما] انهم، ف، م **١٤** وما] + كان، م | معاداته] ـداته (في الهامش)، ق **١٧** يَا أَيُّهَا] يايها، ف | إِلَيْكَ] –، ف | وَإِن] فان، ف **١٨** عزّ وجلّ] –، م **١٩** إلى] + ان، ف **٢٠** أمر] من + الخير (مشطوب)، م | سبحانه] –، ف | لا يدري] (فوق السطر)، م

[٣] البقرة (٢)، ٩٤ـ٩٥ | [٤] الجمعة (٦٢)، ٦ـ٧ | [٥] المائدة (٥)، ٦٧

٧.١ الفصل السابع: الكلام في ذكر ما في القرآن من الإخبار عن الغيوب

من ذلك| قول الله عزّ وجلّ ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ، فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَن تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ﴾[١] وقوله ﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾[٢]. وهذا من الغيب لا يعلمه إلّا الله عزّ وجلّ، لأنّ البشر لا سبيل لهم إلى أن يعلم كلاماً يوجد مشتملاً على التحدّي والتقريع على العجز عن الإتيان بمثله، فلا تقع له معارضة أبداً، سيما والقوم الذين تُحِدُّوا به على غاية العداوة للمتحدّي، مع أنهم أهل البلاغة والمعرفة بذلك الشأن، بل المعلوم أنّ المعارضة تقع لا محالة منهم متى تمكّنوا منها. [ق: ١٥٦أ]

فإن قيل: فما يؤمنكم أن تقع المعارضة بعد هذا الوقت وإن لم تكن وقعت| إلى هذه الغاية؟ [ف: ١٤١أ]

قيل له: يؤمننا ذلك أنّ الخبر صدقٌ ويعلم أنه صدق، لأنه لولم يكن صدقاً لكان لا يجوز أن يجري الأمر في مخبره على ما أخبر نحوا من أربعمائة سنة مع الأحوال التي ذكرناها، لأنّ ما يقال على سبيل التخمين والرجم لا يجوز أن يستمرّ الأمر في مخبره على هذا الحدّ، فعلم أنه خبر صدر عن علام الغيوب.

وأيضاً قد علمنا أنّ الدواعي إلى إيراد المعارضة لم تكن حبست عن المطامع وكانت الصنعة أيضاً في نفسها أقوالاً في ألسِنَة العرب. ولم يكن يكمن فيها من

١ الكلام...] –، م ٣ الله] –، ف | وَإِن] فان، ف ٥ الَّتِي...النَّاسُ] (في الهامش)، ف | الَّتِي...وَالْحِجَارَةُ] –، م ٦ وَلَوْ] وان، ف | وَلَوْ...ظَهِيرًا] –، م ٧ الغيب] + الذي، م | عزّ وجلّ] –، م | إلى] –، ق | يعلم] يعلموا + ان، م ٨ كلاماً] ان كل ما، ف؛ + يظهر، م | مشتملاً] مستدلا، ف | فلا] ولا، ف | تقع] يقع، م ٩ غاية] + التحدى (مشطوب)، ق ١٢ قيل] قال، ف | يؤمنكم] امنكم، ف | الوقت] + والى (مشطوب)، م ١٤ يؤمننا] + من، م ذلك] + علمنا، م ١٥ أخبر] + من (مشطوب)، ق | نحوا] نحو، ف | أربعمائة] ىئة (في الهامش)، م | مع] من، م ١٦ ذكرناها] وصفناها، م | يستمرّ] اليستمر (مع تصحيح)، م ١٧ الأمر] + لا (مشطوب)، م | هذا] الجمد، م صدر] صدو (مع تصحيح فوق السطر)، ق ١٨ المعارضة] + كانت اكثر في اول الامر لان التجارب، ف، م حبست] حسمت، م ١٩ أقوالاً] اقوى، ف | في[2]] لان، ف | ولم] لم، م | يكمن] –، ف

[١] البقرة (٢)، ٢٣-٢٤ | [٢] الإسراء (١٧)، ٨٨

[ف: ١٤٠ب] الْحَصِيدِ، وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ| لَّهَا طَلْعٌ نَّضِيدٌ، رِّزْقًا لِّلْعِبَادِ﴾[١٥٤]. ومن الكلام الفصيح قول الشاعر:[١٥٥]

بكَت عَيني وَحَقّ لها بُكاهَا   وما يُغني البُكاءُ ولا العَويلُ.

لكن أين يقع ذلك من قول الله عزّ وجلّ حاكياً عن أهل النار ﴿سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَجَزِعْنَا أَمْ صَبَرْنَا مَا لَنَا مِن مَّحِيصٍ﴾[١٥٦]| [م: ١١٨] وتتبع هذا مما يطول لكثرته وفيما ذكرناه ٥ كفاية وفيه تنبيه على ما لم نذكره.

---

٤ لكن] لاكن، ق | قول الله] قوله، ف ٥ ذكرناه] ذكرنا، ف

---

[١٥٤] ق (٥٠)، ٨-١١ | [١٥٥] ليس معروف الشاعر، قارن أبو عبد الله مسلم بن قتيبة، أدب الكاتاب، ت. محمد الدالي، بيروت، ص ٣٠٤ | [١٥٦] ابراهيم (١٤)، ٢١

الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً| وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ﴾[١٤٦]، فأنظر كَمْ بينه وبين قول الشاعر:[١٤٧] [ق: ٥٥ب]

فأَرعَنَ مِثلِ الطَود تَحسَبُ أَنّهم وُقُوفٌ لِحَاجٍ والرِكابُ تُهَملِجُ.

ومن ذلك قوله عزّ وجلّ ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾[١٤٨]

٥ وفي معناه قيل ما قدمنا ذكره (بعض القتل أحيا للجميع) وقيل (القتل أفلّ للقتل)، فلم تلحق واحدة من الكلمتين مشأء، وقوله عزّ وجلّ (ولكم في القصاص حياة). ومما افتخر به **النابغة** بقوله:[١٤٩]

فإِنَّكَ كَاللَّيلِ الذِي هُوَ مُدرِكِي وَإِن خِلتُ أَنَّ المُنتَأَّى عَنكَ وَاسِعُ.

فأنظر أين يقع ذلك من قوله عزّ وجلّ والله ﴿مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ﴾[١٥٠] ومن

١٠ قوله ﴿وَلَهُ مَا سَكَنَ فِي اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾[١٥١]. وقد ذكرنا فيما مضى ما قيل في معنى قول الله تعالى ﴿يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ﴾[١٥٢].

وقد عدّ من فصيح الكلام ما حكي عن بعض المتقدّمين من قوله (سلّ الأرض من شق أنهارك، وغرس أشجارك، فأخرج ثمارك)، فإن لم تجبكَ حواراً

١٥ أجابتكَ اعتباراً. فأنظر أين يقع ذلك من قول الله عزّ وجلّ ﴿أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَّا كَانَ لَكُمْ أَن تُنبِتُوا شَجَرَهَا أَإِلَٰهٌ مَّعَ اللهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ﴾[١٥٣]، بل أين يقع ذلك من قوله ﴿وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ، تَبْصِرَةً وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ، وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُّبَارَكًا فَأَنبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ

١ قول] (فوق السطر)، ف ٣ الطَود] الطواد، ق ٤ قوله] قول الله، ف، م | أُولِي] ولى، ق | الْأَلْبَابِ] + لعلكم، ف ٦ واحدة] واحد، ق | مشأء] نشا، ق، ف، م | حياة] حيوة، ق ٧] (فوق السطر)، ف؛ قوله، م ٨ أَنَّ...وَاسِعُ] –، م | عَنكَ وَاسِعُ] (فوق السطر)، ف ٩ من] بين، ق | قوله] قول الله، م ١٠ ذكرنا] مضي، م ١٣ سلّ] قل، ف ١٤ الأرض] للارض، ف | فأخرج] واخرج، ف | حواراً] حوارً، ق، م ١٥ أَمَّنْ] ام من، ف ١٦ لَكُم] –، ق، ف ١٧ أَإِلَٰهٌ] اله، ق، ف | بَلْ] + أكثر (مشطوب)، م | هُمْ قَوْمًا] اكثرهم،ق، ف يَعْدِلُونَ] لا خعلمون، ق؛ لا يعلمون بل اين يقع (مشطوب مع تصحيح فوق السطر)، + أمّن جعل الأرض قرارا وجعل خلالها انهاراً وجعل لها رواسي وجعل بين البحرين حاجزاً إله مع الله بل أكثرهم لا يعلمون (سورة النمل، ٦١)، م؛ لا يعلمون، ف | ذلك] (تحت السطر)، م ١٩ بِهِ] بها (مشطوب مع تصحيح تحت السطر)، ف

[١٤٦] النمل (٢٧)، ٨٨ | [١٤٧] قارن ديوان النابغة الجعدي، ت. واضح الصمد، بيروت ١٩٩٨، ص ١٩ | [١٤٨] البقرة (٢)، ١٧٩ | [١٤٩] قارن ديوان النابغة الذبياني، ت. شكري فيصل، بيروت ١٩٦٨، ص ٥٢ | [١٥٠] البقرة (٢)، ١٩ | [١٥١] الأنعام (٦)، ١٣ | [١٥٢] المنافقون (٦٣)، ٤ | [١٥٣] النمل (٢٧)، ٦٠

المؤمنين عليه السلام وسائر الصحابة ومن بعدهم أو قبلهم من الفصحاء، تجد
[ب: ١٣٩ب] القرآن مبايناً لها مميزاً بمزايا أقسام الفصاحة عليها. فيتضح عندك| أنه على ما ادّعيناه
في أعلى طبقات الفصاحة. وإنّ من ذهب من العلماء إلى أنّ الإعجاز راجع إلى مجرد
الفصاحة لم يبعد عن الصواب كلّ البعد، وإن كان الأصح عندي على ما قدمتُه أنه
راجع إلى النظم والفصاحة معاً. ٥

ومما يبيّن بلوغ القرآن غاية الفصاحة أنّ الشاعر ربما ضمّن لفظة من القرآن بيتاً
من الشعر، أو حشا الخطيب بها فصلاً من الخطبة، أو وشح الكاتب بها موضعاً
من الرسالة، فيتميز بحسنها عن غيرها، ويتبيّن بهجتها على ما سواها. ويصير
الموضع الذي يضمّنها غرّة من سائره بحسنه الذي اكتسبه من تلك اللفظة ١٠
وزبرجه الذي استعاره منها. ومما يبيّن ذلك أنّ كثيراً من الفصحاء وجد في كلامهم
كلمات فصيحة رائعة صارت لبلاغها أمثالاً سائرة ووجد معناها في القرآن إلّا أنّك
إذا تأمّلتَها وجدتَ التفاوت بينها كثيراً وظهر لك فضل ألفاظ القرآن على تلك
الألفاظ ظهوراً تامّاً. فمنها ثلاث كلمات تذكر عن أمير المؤمنين عليه السلام: أحدها
(من جهل شيئاً عاداه) ومثله قول الله عزّ وجلّ ﴿وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَسَيَقُولُونَ ١٥
هَذَا إِفْكٌ قَدِيمٌ﴾[١٤٢] وقوله ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ﴾[١٤٣], والثانية (ابغض
بغيضك هونا ما عسى أن يكون حبيبك يوماً مّا) وفي قريب من معناه قوله عزّ
وجلّ ﴿عَسَى اللَّهُ أَنْ يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الَّذِينَ عَادَيْتُمْ مِنْهُمْ مَوَدَّةً﴾[١٤٤], والثالثة
(المرء مخبوءً تحت لسانه) وفي قريب من معناه قوله عزّ وجلّ ﴿وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ
[م: ١١٧، ف: ١٤٠أ] الْقَوْلِ﴾[١٤٥]. فتأمّل التفاوت| الذي بين تلك الكلمات الثلاث وبين ألفاظ الآيات| ٢٠
التي ذكرناها يبيّن لك صحّة ما ادّعيناه. ومن ذلك قول الله عزّ وجلّ ﴿وَتَرَى

٢ مميزاً] ميزا، ق، م **٣** الفصاحة...٤ الفصاحة] (في الهامش)، م **٤** على] –، م **٧** يبيّن] + ذلك، ف **٨** الشعر] الشعرآء، م | الخطيب] الخطب، ف | الخطبة] الخطب، ق | وشح] + او (مشطوب)، م **٩** بحسنها] بحسنهما، ف | عن] من، ف | ويتبيّن] وبين، ف **١٠** الذي[1]] + بضعها (مشطوب)، ق | من[1]] + سائر (مشطوب)، ق؛ بين، ف **١١** منها] فيها، م | ذلك] لك، ف **١٤** فمنها] منها، ف | ثلاث] ثلث، ق، م | تذكر] ذكرت، م | أمير المؤمنين] علي، ف، م **١٥** شيئاً] + ا (مشطوب)، م **١٧** معناه] معناها، ف | قوله] قول الله، ف **١٨** والثالثة] والثالث، م **١٩** قوله] قول الله، ف **٢٠** الثلاث] الثلث، م

[١٤٢] الأحقاف (٤٦)، ١١ | [١٤٣] يونس (١٠)، ٣٩ | [١٤٤] الممتحنة (٦٠)، ٧ | [١٤٥] محمد (٤٧)، ٣٠

المعترضين؟ من ذلك قوله عزّ وجلّ بعد هذه الآية ﴿وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالسَّيِّئَةِ قَبْلَ الْحَسَنَةِ وَقَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِمُ الْمَثُلَاتُ وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ وَإِنَّ رَبَّكَ لَشَدِيدُ الْعِقَابِ﴾[١٣٨]. فتأمّل ما جمعت هذه الآية من المعاني فأنه ذكر جهل القوم باستعجالهم السيئة قبل الحسنة، ثم بيّن عزّ وجلّ أنه قد أنزل العذاب ٥ بمن كان قبلهم من المنحرفين عن طاعته المسرعين إلى معصيته زاجراً لهم عمّا هم فيه| ومحذراً لهم عواقب من قبلهم. ثم بيّن لهم أنه عزّ وجلّ يغفر لعباده وإن كانوا [ف: ١٣٩أ] ظالمين إذا تابوا وأنابوا، وإنه عزّ وجلّ شديد العقاب لمن أصر وأقام على ما نهى عنه. فجمع هذه المعاني وكساها حسن اللفظ إذ فيه ما يسمّيه أهل الصنعة المطابق، لأنه ذكر الحسنة والسيئة والمغفرة والعقاب مع الجزالة والعذوبة. فهل ١٠ يكون في التصرّف أحسن من هذا؟

ثم تأمّل من هذه السورة قوله عزّ وجلّ ﴿اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنثَى وَمَا تَغِيضُ الْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُ بِمِقْدَارٍ﴾[١٣٩] إلى قوله ﴿وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ﴾[١٤٠]. وتأمّل عامّة هذه السورة وما في آياتها من حسن التصرّف وضرب الأمثال. وتأمّل قول الله عزّ وجلّ ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ ١٥ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾[١٤١]. ثم تأمل آية المواريث، فإنّ معناها معنى فقهي. فأنظر، هل يوجد ما يقارب ذلك في شيء من ألفاظ الفقهاء؟ وإذا أردتَ| ذلك فتأمّل أقاصيص القرآن [م: ١١٦] وأحكامه لترى من ذلك ما يبهر عقلك ويكشف لك أنه كلام مرتفع عن كلام البشر أجمع. وعلى هذا تجد ما يتضمّن فيه الوعد والوعيد وأدّلة| العدل والتوحيد. [ق: ١٥٥أ] ٢٠ وإذا تأمّلتَ ذلك، فتأمّل أشعار العرب من جاهلي أو مخضرمي أو إسلامي وتأمّل أشعار المحدثين، وتأمل الخطب المحفوظة عن النبيّ صلى الله عليه وعن أمير

١ من] ومن، م **٤** عزّ ...أنه] انه تعـ، م **٥** زاجراً] احرا، ف **٦** لعباده] عباده + اصل لعباده (فوق السطر)، ق وإن] فان، ف **٧** وإنه] انه، ف **٨** حسن] احسن، م **٩** المطابق] والتطابق، م | الجزالة] + الحلاوه (فوق السطر)، ف | فهل... ١٠ التصرّف] –، ف **١٢** قوله] + تعـ، م | وَمَا2...١٤ وجلّ] (في الهامش)، م **١٣** الْكَافِرِينَ] ىين (في الهامش)، ف **١٤** يَا أَيُّهَا] ناىها، ف **١٥** مِنْهُمَا] + من داية (مشطوب)، م **١٦** يوجد] تجد، م **١٧** وإذا] فاذا، ف | أردتَ] + ان تعرف، م **١٩** أجمع] –، ف | فيه] –، ق؛ منه، ف **٢٠** العرب] –، ف | مخضرمي] مخضرمٍ، م

[١٣٨] الرعد (١٣)، ٦ | [١٣٩] الرعد (١٣)، ٨ | [١٤٠] الرعد (١٣)، ١٤ | [١٤١] النساء (٤)، ١

ومن كبير أقسام الفصاحة حسن التصرّف. وهذا الباب أيضاً لا يمكن بالتعمّل ولا يستجيب للمتكلّف، بل لا بدّ له من العلوم الضروريّة المعبّر عنها بالطبع، وبهذا تفاضل الخطباء والشعراء وأصحاب الرسائل. وإذا تأمّلتَ تصرّف القرآن في المعاني المقصودة، عرفتَ أنه زائد في الحسن على تصرف جميع أقسام الكلام وأنواعه. وشهد لك قلبك أنه ليس من كلام البشر لمجاوزته في الحسن جميع كلامهم، لأنّك تجد عامّة كلام الناس إذا ٥ أخذوا في الاقتصاص والتصرّف في المعاني المختلفة والأغراض المتباينة والمقاصد المتغايرة يضعف نجاعة ويَهِي نسجه ويظهر عليه الاختلال وحال القرآن بخلاف ذلك. ألا ترى إلى قوله عزّ وجلّ ﴿وَفِي الْأَرْضِ قِطَعٌ مُّتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِّنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ| إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[١٣٧]؟ تأمّل رحمك الله حسن هذا التصرّف، فإنه ذكر الدليل على فساد قول ١٠ من يضعف هذه الحوادث إلى الطبع. وحرّره على وجه أسقط عنه كثيراً من الأسئلة بأن بيّن أنّ في الأرض قطعاً متجاورات، يقرب بعضها من بعض ليسقط سؤال من يقول إنّ الأرضين إذا تباعدت أطرافها اختلفت التربة فكان منها الطيّب والخبيث، لأنّ ذلك يبعد في المتقارب منها. وكذلك الهواء لا يمكن أن ندّعى أن تغيّره هو المؤثر، لأنّ الأرضين ما لم تتباعد بعضها من بعض لا يظهر في أهويتها التغير. وكذلك الماء| إذا كان واحداً لا يمكن ١٥ أن يدّعى أن اختلاف الأُكل راجع إلى اختلاف الماء، فدلّ بذلك على أنه من فعل القادر الحكيم تبارك وتعالى.|

[ف: ١٣٨ب] [م: ١١٥] [ق: ٥٤ب]

ومعنى هذه الآية معنى (كلمى). فإذا أردت أن تعرف حال هذا التصرّف، وشريف موقعه. فتأمّل كلام المتكلّمين، هل تجد لشيء منها هذا الجنس الرابع، لأنه جمع فيها بين حسن المعنى وشرف الوضوح وجزالة اللفظ وعذوبته، مع جمع ٢٠ المقاصد الكثيرة في ألفاظ يسيرة بحيث ربط بعضها ببعض، وحسم عنها مطاعن

---

١ كبير] + حسن (مشطوب)، م | الفصاحة] ـحة (في الهامش)، ف | أيضاً] –، ف **٢** العلوم] ـم (في الهامش)، ف **٥** من كلام البشر] (في الهامش)، ف **٦** الاقتصاص] ـقتصاص (في الهامش)، ق **٧** نجاعة] تجاعه، م **١٠** حسن] –، ف **١٢** متجاورات] متجاورةً، ق | يقرب] ويقرب، ف | ليسقط] اسقط، ف **١٤** الهواء] الهوى، ق، ف **١٥** واحداً] واحد، ف | يمكن] + لاحد، م **١٦** بذلك] ذلك، ف **١٨** كلمى] كلامي، م **٢٠** الوضوح] الموضع، م

---

[١٣٧] الرعد (١٣)، ٤

وَجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا أَإِلَٰهٌ مَّعَ اللهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾[١٣١]، وقوله عزّ وجلّ في أوّل السورة ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ زَيَّنَّا لَهُمْ أَعْمَالَهُمْ فَهُمْ يَعْمَهُونَ، أُولَٰئِكَ الَّذِينَ لَهُمْ سُوءُ الْعَذَابِ وَهُمْ فِي الْآخِرَةِ هُمُ الْأَخْسَرُونَ، وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى الْقُرْآنَ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ. إِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِأَهْلِهِ إِنِّي آنَسْتُ نَارًا سَآتِيكُم مِّنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ آتِيكُم ٥ بِشِهَابٍ قَبَسٍ لَّعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ﴾[١٣٢] إلى آخر القصّة. وعلى نحو من هذا عامّة هذه السورة، وكذلك عامّة السورة التي تذكر فيها القصص بعد هذا.

ومن ذلك قوله عزّ وجلّ ﴿حم، تَنزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللهِ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ، غَافِرِ الذَّنبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ شَدِيدِ الْعِقَابِ ذِي الطَّوْلِ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ إِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾[١٣٣]، إلى قوله ﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ ١٠ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ﴾[١٣٤]، إلى قوله ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنَادَوْنَ لَمَقْتُ اللهِ أَكْبَرُ مِن مَّقْتِكُمْ أَنفُسَكُمْ إِذْ تُدْعَوْنَ إِلَى الْإِيمَانِ فَتَكْفُرُونَ﴾[١٣٥]، وقوله عزّ وجلّ بعد هذه الآيات ﴿وَقَالَ الَّذِي| آمَنَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُونِ أَهْدِكُمْ سَبِيلَ الرَّشَادِ، [ف: ١٣٨أ] يَا قَوْمِ إِنَّمَا هَٰذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا مَتَاعٌ وَإِنَّ الْآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ، مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا ١٥ يُجْزَىٰ إِلَّا مِثْلَهَا| وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ [ق: ٥٤أ] الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾[١٣٦] إلى آخر القصّة.

ولو تتبّعنا الآيات الجارية هذا المجرى في العذوبة وحسن الديباجة لاحتجنا أن نذكر عامة آيات| القرآن، ولكن نبّهنا بما ذكرنا على ما سواه. فتأمّل رحمك الله [م: ١١٤] مواقع هذه الألفاظ وحسن نظامها وخفتها على السمع وقبول النفس لها واهتزازها ٢٠ لسماعها لتعلّم حقيقة ما ذكرناه. وأنتَ إذا راعيتَ هذا الباب في عامّة القرآن إذا تلوته تبيّنتَ صحّة ما قلناه وظهرت لك شواهده ووضحت دلالته.

---

٣ الَّذِينَ] –، ف | وَهُمْ فِي] وفي، ف **٥** هذا] هذه، ف **٦** السورة[1]...عامّة] (في الهامش)، م | تذكر] يذكر، ق **١٠** رَّحْمَةً] (فوق السطر)، ف **١١** إلى] + قول الذين (مشطوب)، م **١٣** اتَّبِعُونِ] اتبعونى، ف **١٤** يَا قَوْمِ] (فوق السطر)، ف | الدُّنْيَا] + لعب، ف **١٥** صَالِحًا] ـلحًا (في الهامش)، ف **١٧** لاحتجنا] + الى، م **١٨** أَنَ] (فوق السطر)، م | ولكن] ولكنا، ف **١٩** وحسن...السمع] (كلمات مكررة مشطوبة)، م | نظامها] نظمها، م **٢١** وظهرت] وظهر، ق، ف، ب | دلالته] دلاىله، ف

---

[١٣١] النمل (٢٧)، ٦١ | [١٣٢] النمل (٢٧)، ٦١ | [١٣٣] غافر (٤٠)، ١ـ٣ | [١٣٤] غافر (٤٠)، ٧ | [١٣٥] غافر (٤٠)، ١٠ | [١٣٦] غافر (٤٠)، ٣٨ـ٤٠

رسولكم) أو قال (ما أخذ عن الرشيد والهدى) وما أشبه ذلك، لم يغن غناء قوله
عزّ وجلّ ﴿مَاضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ﴾[١٢٨]. ولو قيل (فهرب منها مذعوراً) أو
قال (مرعوباً) أو غير ذلك من الألفاظ التي تؤدي معناها، لم يسد مسد قوله عزّ
وجلّ ﴿فَخَرَجَ مِنْهَا خَائِفاً يَتَرَقَّبُ﴾[١٢٩] حلاوةً وعذوبة. ولو قيل (ولمّا أخذ على
سمت مدين) أو (مضى حذاء مدينً) أو (جهة مدين)، لم يقع موقع قوله عزّ وجلّ ٥
﴿وَلَمَّا تَوَجَّهَ تِلْقَاءَ مَدْيَنَ﴾[١٣٠]. وكذلك عامّة ألفاظ هذه الآيات فتأمّلها تجدها على
ما أقول.

وأعلم أنّ كثيراً من الألفاظ تكون له حلاوة وعذوبة إذا وقع في بعض المواقع
دون بعض وإنما حصلت لهذه الآيات العذوبة التامة، لمّا حصل لحروفها من
التلاؤم ولحركاتها وسكناتها من الاعتدال ولمعانيها من حسن الاطراد والمقاصد، ١٠
[ق: ٥٣ب] لأنّ الحروف لو لم تتلاءم لكان يحصل الكلام| بعض التنافر. والحركات
والسكنات لو لم تعتدل لم يتمّ حسن النظم، لأنّ كثرة الحركات توجب للكلام
[م: ١١٣] بعض الثقل. ألا ترى إلى ما روى أهل| العروض في جنس البسيط وزعموا أنهم
[ف: ١٣٧ب] لقيهم رجل فأخذوا ما له وضربوا عنقه؟ كيف حصل الثقل لمّا| كثرت حركاته؟
وكُثرة السكنات توجب لنسج الكلام بعض الضعف والسخافة. ولهذا صار الكلام ١٥
موزوناً باعتدال الحركات والسكنات، ويتكسر البيت بخروج الحركات أو
السكنات عن الاعتدال.

وأمّا حسن أطوار المعاني والمقاصد، فلا بدّ منه، لأنّ موضوع العبارة إنما هو
للمعنى، فإذا لم يحسن المعنى كان بمنزلة تعليق الحلي على المرأة الشوهاء. ومن ذلك ٢٠
قوله عزّ وجلّ ﴿أَمَّن جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلَالَهَا أَنْهَارًا وَجَعَلَ لَهَا رَوَاسِيَ

١ الرشيد] الرشد، ف **٣** قال] –، ف | تؤدي] ى (في الهامش)، ف **٤** فَخَرَجَ] (في الهامش)، ف **٥** جهة] وجه، ف **٦** وَلَمَّا] + بل (مشطوب)، م **٨** المواقع...٩ بعض] (في الهامش)، م **٩** لهذه] (فوق السطر)، ف **١١** لم] + يكن، م | الكلام] للكلام، ف **١٢** حسن] + الكلام (مشطوب)، ف | كثرة] كثير، ف **١٥** وكُثرة] وكثر، ق، ف **١٦** موزوناً] مروراً، ف | الحركات[2]] السكنات، ف **٢٠** للمعنى] + كان بمنزله (مشطوب)، ف **٢١** أَمَّن] ام من، ف | وَجَعَلَ[1]] + قرار (مشطوب)، م

[١٢٨] النجم (٥٣)، ٢ | [١٢٩] القصص (٢٨)، ٢١ | [١٣٠] القصص (٢٨)، ٢٢

ثم أنشد **ذو الرمّة** هذه القصيدة **الفرزدق** مع هذه الأبيات فلمّا انتهى إليها قال له: مه، فإنّ| هذه الأبيات لا كلّها أشدّ لحيين| منك. فميّز بطبعه بين شعره وشعر **جرير**. وهذا ظاهر بين أهله، وإنما أردتَ أن أبين بهذا أنّ غباوة من يغضى عن هذه الحالة التي وصفناها للقرآن لا يؤثر فيها لشهرتها وظهورها عند أهله. [ف: ١٣٦ب، م: ١١٢]

٥ والذي أحوجنا إلى هذا التنبيه على هذا القسم بحيث يظهر لكلّ من يفهم العربيّة لا يمكن كما أمكن سائر أقسام الفصاحة، لأنّ استدراكها يفتقر إلى العلوم الضرورية المعبّر عنها بالطبع، كما أنّ الإتيان به مفتقر إليها ولأنّ القرآن كلّه من هذا النمط. لا وجه لذكر آيات منها، لأنّا نريد| منها تنبه المبتديء والشادي عليه. [ق: ٥٣أ]

فمن ذلك قول الله عزّ وجلّ ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى، مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا ١٠ غَوَى، وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى﴾[١٢٥] وما بعدها. وقوله عزّ وجلّ ﴿فَخَرَجَ مِنْهَا خَائِفًا يَتَرَقَّبُ قَالَ رَبِّ نَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ. وَلَمَّا تَوَجَّهَ تِلْقَاءَ مَدْيَنَ قَالَ عَسَى رَبِّي أَن يَهْدِيَنِي سَوَاءَ السَّبِيلِ. وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِن دُونِهِمُ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّى يُصْدِرَ الرِّعَاءُ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ﴾[١٢٦] إلى آخر القصّة. فتأمّل هذه الألفاظ ووقوعها مواقعها لتعلّم ١٥ شرف هذا الكلام. وهل تجد لفظةً لو أبدل مكانها غيرها نابت منابها حسناً وعذوبةً وماء ورونقاً؟ ألا ترى أنه عزّ وجلّ لو قال (والكوكب إذا سقط) أو (إذا غرب) أو قال (إذا أفل) لم ينب في الحسن مناب قوله تعالى ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى﴾[١٢٧].

ورأيتُ في كلام الجهال أنه لو قال (والنجم إذا علا) كان أولى،| ولن يقول [ف: ١٣٧أ] ٢٠ ذلك من له حاسة في هذا الباب. فبين اللفظتين في هذا الموضع في باب الحلاوة والعذوبة ما لا يخفي على بصير. ولو قال (ما زاغ نبيكم عن الهدى) أو (ما أخطأ

١ ذو] + ا (مشطوب)، م | الفرزدق] للفرزدق، م **٢** كلّها] كها، م **٣** يغضى] نعنى، ف **٤** التي] –، ق، ب فيها] فيه، م | وظهورها] ووضوحها، م **٥** هذا[1]] ان، م **٦** لأنّ] (كلمة مكررة مشطوبة)، م **٧** الإتيان] الانسان، ف **٨** لأنّا] الانا، م | نريد] نورد، ف؛ نفرد، م **١٠** وقوله] قوله، ف **١٣** خَطْبُكُمَا] خبطكما، ف **١٤** كَبِيرٌ] + فسقى لهما ثم تولى الى الظل، م **١٦** أو] و، ف **١٩** كلام] + بعض، م، ف | لو] –، ف؛ (فوق السطر)، م **٢١** والعذوبة] (مع تصحيح فوق السطر)، ق | بصير] مميز، م | الهدى] الهوى، م

[١٢٥] النجم (٥٣)، ١-٣ | [١٢٦] القصص (٢٨)، ٢١-٢٣ | [١٢٧] النجم (٥٣)، ١

لمّا حصل التلاؤم حصل في النفس القبول التام مع قلّة الصنعة فيه. ومن ذلك قول القائل:

[ف: ١٣٦أ] وَلَمَّا قَضَينَا مَن مَنَى كُلَّ حَاجَة وَمَسَّحَ بِالأَركان مَن هُو مَاسِحُ|

[م: ١١١] أَخَذنَا بِأَطرَافِ الأحَادِيث بَينَنَا وَسَالت بِأَعنَاق المطيّ الأَبَاطِحُ|

ألا ترى إلى ديباجته كيف حسنت، وإلى عذوبته كيف ظهرت، وإلى ٥ [ق: ٥٢ب] سلامته كيف| استمرّت مع خلوّه من الصنعة ووقوعه بالبعد عن التعمّل؟ وهذا باب إذا تأمّلته في الأشعار والخطب والرسائل والمحاورات في الجدّ والهزل وضح لك بيانه وقام عندك برهانه. وهذا القسم من الفصاحة موجود في القرآن من أوّله إلى آخره، وإن كان بعض الآيات في الطبقة العليا منه وبعضها في الطبقة الوسطى وبعضها في الطبقة الدنيا. وأهل هذا الشأن يختلفون في أجناس ذلك ١٠ والتبيّن له. ومن كان منهم أعرف بنقد الكلام، كان إلى تبيين ما ذكرناه أقرب، فإن ساعده على ذلك الطبع الجيّد كان في طريق تصوّره أذهب. وقد يكون في أهل كلّ صناعة من الشعر والخطب والرسائل مَن إذا سمع كلام غيره عرف صاحبه، وميّز بين طبعه وطبع غيره. كما حُكِيَ أنّ **جريراً** رأى **ذا الرمّة**، وهو ينشد قصيدة أوّلها: ١٥

نَبَت عَينَاكَ عَن طَلَلٍ بحُزوَى ...،

فقال له: ألا آمرك بأبيات تلحقها بشعرك؟ فقال بلى. فقال:

يَعـدَ النَاسِـبُون بَـني تَـمِيم بُيُـوتَ المَجـدِ أَربَعـةً كـباراً

يَعـدُّون الـرباب وآل تَـيم وَسَـعداً ثُمَّ حنظـلة الخِـيارا

وَيَـذهَب بيـتها المـرى لغـواً كَمَا ألـفيت في الديـة الحِوارا ٢٠

١ حصل[1]] + له، ف؛ + به، م | ومن ... ٢ القائل] (في الهامش)، ف ٢ القائل] + في الاصل بانصا وكصب؟ (في الهامش)، ق ٤ أَخَذنَا] + وشارت على وهم المحارى رحالنا ولم ينظر الغادى الذي هُ رايح؟ (فى الهامش)، م الأَبَاطِحُ] طح (في الهامش)، م ٨ عندك] عنده، ف | من الفصاحة] –، ف ٩ منه] [منـ]ـه، ف ١٠ في[2]] + اخا (مشطوب)، ق ١١ ومن] +ذلك (مشطوب)، ق؛ فمن، م ١٢ أذهب] الذهب، ف | يكون] + اقرب فان ساعده على ذلك الطبع الحيد؟، ف ١٣ والرسائل] المسايل، ق ١٥ ينشد] ينشده، ف | قصيدة] + له، م ١٦ نَبَت] بكت، م ١٩ وَسَعداً] + اً (مشطوب)، م ٢٠ ألفيت] لفيت، ف

ومن أقسام الفصاحة التلاؤم، وهو نقيض التنافر. وهذا| الباب هو من أكثر [ق: ٥٢أ]
أبواب الفصاحة وكنّا نبّهنا عليه في أوّل هذا الباب عند ذكرنا جزالة الألفاظ، لكن
أعدنا ذكره في آخر الباب لنوضحه فضل إيضاح، لأنه هو العمدة. وذلك أنّ عامة
ما ذكرنا من أقسام الفصاحة، بل كلّها غير هذا| القسم للتكلّف والتعمّل فيها مجال [ف: ١٣٥ب]
٥ ومسرح، ويمكن التوصّل إليها باحتذاء آثار من تقدّم فيها| بأن يتعلّم طرائقها [م: ١١٠]
ويستفاد مناهجها. وهذا القسم الذي هو التلاؤم يتعذّر إلّا أن يسمح به طبع
مخصوص، يعرف ذلك كلّ من له أدنى حظّ من الأدب والمعرفة بنقد الكلام.
وذلك أنّ التلاؤم به تكون العذوبة والحلاوة وعنه تكون حسن ديباجة الكلام.
ولهذا تجد الكلام المنظوم المنثور جيد السبك، رصين النظم، صحيح الوضع،
١٠ متسق المعنى، ومع ذلك تجده نابياً عن السمع، نافراً عن الطبع، إذا لم تحصل له
العذوبة التي يكون سببها التلاؤم.

وأعلم أنّ التلاؤم يكون بتلاؤم الحروف، وتلاؤم الحركات والسكنات،
وتلاؤم المعنى. فإذا اجتمعت هذه الوجوه، خرج الكلام غاية في العذوبة، وفي
حصول بعضها انحطاط درجة العذوبة عن الغاية. وسائر أقسام الفصاحة مع عدم
١٥ التلاؤم يعدّ تكلّفاً. وكلّما ظهرت الصنعة أكثر كان الكلام أقرب إلى أن يكون
تعسفاً، وإذا حسن التلاؤم وحسن معه يسير الصنعة، شرق تأليف الكلام
ووضعه. ألا ترى إلى قول الشاعر:[١٢٤]

تَمَتَّع مِن شَمِيمِ عَرَارِ نَجدٍ   فَمَا بَعدَ العَشِيّةِ مِن عَرَارِ
أَلَا يَا حَبَّذاً نفحات نَجدٍ   وَرَيّا رَوضِهِ بَعدَ القِطَارِ
٢٠ شُهُورٌ يَنقَضِين وَمَا شَعَرَنَّ   بِأَنصَافٍ لَهُنَّ وَلَا سَرَار

١ ومن ...٤ ذكرنا] (كلمات مكررة مشطوبة)، م ٢ الفصاحة] حة (في الهامش)، ف | وكنّا] + قد، م | ذكرنا] ذكر، م | جزالة] (فوق السطر)، ف | لكن ...٣ إيضاح] –، ف ٤ للتكلّف] للتكلف، ف ٥ ومسرح] ومنسرح، ف؛ وصلسرح (مشطوب مع تصحيح فوق السطر)، م ٧ يعرف] يعرفه، م ٨ به] –، ف ٩ المنظوم] + او، م صحيح ...١٠ السمع] –، م ١٢ وتلاؤم] تلا[و]م، ف ١٤ بعضها] + دون بعضٍ، م ١٥ إلى] + لا (مشطوب)، م | يكون] + الكلام اقرب الى ان يكون، ف ١٦ حسن] حصل، م | وحسن] وعظم، م | شرق] وشرق، ف ١٨ شَمِيمِ] سمم؟، ف ٢٠ شَعَرَنَّ] شعرنا، ف، م

[١٢٤] قارن أبو علي إسماعيل القاسم القالي، كتاب الأمالي، الجزء الأول، بيروت ١٩٩٦، ص ٣٢

من ذلك موازنة نحو قوله ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾[١١٨]، لأنّ آخر الآية الأولى هو النون، وآخر الآية الثانية هو الميم.

[ف: ١٣٥أ] ومثل قوله ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَّهَا لِنَبْلُوَهُمْ| أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَملاً، وَإِنَّا لَجَاعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعِيدًا جُرُزًا. أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا، إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا ٥ مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا﴾[١١٩]. ألا ترى أنّ آخر الأية الأولى هو اللام، وآخر الثانية هي الزاي، وآخر الثالثة هو الباء، وآخر الرابعة هو الدال؟ ومثله ﴿حَمَّالَةَ الْحَطَبِ، فِي جِيدِهَا حَبْلٌ مِّن مَّسَدٍ﴾[١٢٠]، ونظائرها كثيرة. وما يسمّى من هذه الفواصل إسجاع، فمثل قوله عزّ وجلّ ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾[١٢١] إلى تمام أربع آيات، وآخرها كلّها نون، ومثله ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ، اللهُ الصَّمَدُ﴾[١٢٢]، ١٠ وقوله ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ، مِن شَرِّ مَا خَلَقَ﴾[١٢٣]. ولا وجه لتعداد أمثاله في [م: ١٠٩] القرآن لكثرته،| وتجاوز حدّ الإحصاء، ولأنّ شيئاً من السور لا يخلو من ذلك. وهذا باب كبير من أبواب الفصاحة، إذ ورد مع الحلاوة ورونق الطلاوة وجاء به متسمحاً، ولم يقهر عليه تكلّفاً وتعسفاً، ولم يكن مما تنبوا عنه الأسماع وتمجّه الأفهام. وهو مشهور عند العرب لا يخلو من كلام فصيح في أحوال الاسترسال ١٥ والاحتفال.

وللفصاحة أقسام كثيرة سوى ما بيّنّاه، وليس منها قسم إلّا وهو موجود في القرآن، وقد نبّهنا بما ذكرناه منها على ما لم نذكره.

---

١ الْعَالَمِينَ] العلمين، ق **٣** ومثل] مثل، ف | جَعَلْنَا] جعلناها، ـها (مشطوب)، ق | عَمَلاً] عملاً، ف **٧** الزاي] الزا، ق | ومثله] + وامراته، م **٩** إسجاع] اسجاعا، م | فمثل] مثل، م **١٠** وآخرها] ـها (في الهامش)، ف **١١** الْفَلَقِ...خَلَقَ] –، م | في...١٣ القرآن] –، ف **١٢** وتجاوز] وتجاوزه، ف، م **١٣** باب] –، م | إذ] اذا، ف، م | الطلاوة] الطلاقة، ف | به] + الطبع، م **١٤** متسمحاً] مستميحاً؟، ف **١٥** يخلو] يخ، م | من] منه، ف، م **١٧** وهو] –، ف | موجود] ـجو ـ (فوق السطر)، ف **١٨** لم] –، ف

---

[١١٨] الفاتحة (١)، ٢ـ٣ | [١١٩] الكهف (١٨)، ٧ـ١٠ | [١٢٠] المسد (١١١)، ٤ـ٥ | [١٢١] البقرة (٢)، ٢ | [١٢٢] الإخلاص (١١٢)، ١ـ٢ | [١٢٣] الفلق (١١٣)، ١، ٢

فأمّا إذا وقع ذلك في الكلام لمعاً، فإنه يزيده حسنه وبهجة، فلذلك والله أعلم وجد في القرآن قليلاً ولم يكثر.

ومن أقسام الفصاحة ما يسميه أكثر أهل الصنعة المطابق، وهو إيراد
٥ لفظتين يفيد كلّ واحدة منهما ضدّ ما تفيده الأخرى، نحو قوله عزّ وجلّ ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾[١٠٩]،| ونحو قوله عزّ وجلّ ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾[١١٠]، وقوله عزّ وجلّ ﴿يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾[١١١]، وقوله ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ، وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾[١١٢]، وقوله ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ، وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ، وَلَا الظِّلُّ وَلَا الْحَرُورُ، وَمَا يَسْتَوِي
١٠ الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ﴾[١١٣]، وقوله ﴿هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ، وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ﴾[١١٤]، وقوله ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ﴾[١١٥]، وقوله ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ﴾[١١٦]. وهذا النوع في القرآن كثير بحيث يكاد يتعذّر إحصاؤه، ولكنّا قد نبّهنا على الجميع بالجملة التي أوردناها. وإنما كثر هذا في القرآن، لأنّ كثرته لا توجب للكلام نبواً عن السمع ولا تنافراً كما يوجبه التجنيس.|

[ف: ١٣٤ب]
[ق: ٥١ب]

١٥

ومن أقسام الفصاحة الفواصل، وهي الإسجاع. ومن الناس من كره تسميتها بالإسجاع إذا كانت في القرآن والكلام فيه خارج عن غرضنا،| لأنّ بيان المراد يغني عن الاشتغال بالتسمية. وهذه العوامل تكثر في القرآن وتتجاوز حد الإحصاء والعدّ. وأوّل ذلك في فاتحة الكتاب كقوله ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ، إِيَّاكَ نَعْبُدُ
٢٠ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾[١١٧]، ثم في سائر السور إلى آخر القرآن. وهذه الفواصل تكون بحروف متفقة، فسمّى إسجاعاً، وتكون بحروف مختلفة وتسمّى موازنة، فما يسمّى

[م: ١٠٨]

---

١ حسنه] حسنا، ف، م | فلذلك] + قوله (مشطوب)، م **٤** ما يسميه] (في الهامش)، ف | أكثر] –، م **٥** لفظتين] لفظين، م **٦** يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ] –، م **١٠** فُرَاتٌ] + سابع سرابه، م **١١** بِيَمِينِهِ] + ثم، م **١٤** للكلام] الكلام، م **١٧** المراد] (كلمة مكررة مشطوبة)، م **١٨** العوامل] الفواصل، م **٢٠** آخر] + الفواصل، ف **٢١** فسمّى] فيسمى، م | إسجاعاً] + وتكون اسجاعا، ف | وتسمّى] ويسمي، م | فما ... ٢ موازنة] (في الهامش)، م

---

[١٠٩] هود (١١)، ١١٤ | [١١٠] آل عمران (٣)، ١٠٦ | [١١١] فاطر (٣٥)، ٨ | [١١٢] الإنفطار (٨٢)، ١٣ـ١٤ | [١١٣] فاطر (٣٥)، ١٩ـ٢٢ | [١١٤] فاطر (٣٥)، ١٢ | [١١٥] الحاقة (٦٩)، ١٩ | [١١٦] الحاقة (٦٩)، ٢٥ | [١١٧] الفاتحة (١)، ٤ـ٥

ومن أقسام الفصاحة التجنيس، وهو أن يجمع بين كلمتين اللفتا من حروف متجانسة. وذلك مثل قوله عزّ وجلّ حاكياً عن صاحبة سليمان صلى الله عليه ﴿وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لله رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[١٠٠]. ومن ذلك قوله عزّ وجلّ ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى﴾[١٠١]. [ف: ١٣٤أ] وكذلك قوله ﴿ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةَ الَّذِينَ أَسَاءُوا السُّوأَى﴾[١٠٢]، وقوله عزّ وجلّ حاكيا عن يعقوب صلى الله عليه ﴿يَا أَسَفَى عَلَى يُوسُفَ﴾[١٠٣]. ٥ [ق: ٥١أ] وكذلك قوله عزّ وجلّ ﴿يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ﴾[١٠٤]. وكذلك قوله عزّ وجلّ ﴿فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى﴾[١٠٥] وقوله ﴿اثَّاقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ. أَرَضِيتُم﴾[١٠٦]. ولم يكثر هذا الباب في القرآن لما نذكره، وكذلك في أشعار المتقدمين، ولا المطبوعين من المتأخّرين، وإنما استكثر ذلك من المتأخّرين من كان يتكلّف الصنعة. سمعتُ بعض أهل الأدب يقول: (إنّ القليل من ١٠ التجنيس يحسن الكلام والإكثار يسلب الكلام بهجته)، قال: (ومثله مثل الخال في الحسناء في أنه يزيدها حسنا، وإن كثرت الخيلان حتى يستوفي على عامة جسدها، أكسبتها الوحشة وسلبتها البهجة). وصدق فيما [م: ١٠٧] قال، لأنّ الاستكثار والجمع بين الحروف المتجانسة يوجب للكلام ضرباً من التنافر. ألا ترى إلى قول **الأعشى**:[١٠٧] ١٥

وَقَد غَدَوتُ إلى الحَانُوتِ يَتبَعُني شَاوٍ مِشلٌّ شَلُولٌ شُلشُلٌ شَوِلُ.

كيف يظهر عليه التنافر؟ وكذلك قول الشاعر:[١٠٨]

وَقَبرُ حربٍ بمكانٍ قفر وليس قُربَ قبر حَربٍ قَبرُ.

---

١ كلمتين] + ال (مشطوب)، م | اللفتا] الفنا، ف **٢** سليمان] سليمن، ق، م | صلى الله عليه] –، ف، م **٣** سُلَيْمَانَ] سليمن، ق، م | الْعَالَمِينَ] العلمين، ق | عزّ وجلّ] –، ف **٤** الْحُسْنَى] + وزيادة، ف، م **٥** صلى... عليه] –، ف | يَا أَسَفَى] ياسفى، ق **٦** عزّ...٧ قوله] (في الهامش)، ف **٧** قوله عزّ وجلّ] –، م **٨** أَرَضِيتُم] بالحيوة الدنيا عن الآخرة، ف | في[1]] + هذا (مشطوب)، م **١٠** سمعتُ] وسمعت، م | يقول... ١١ بهجته] –، م إنّ] –، ف **١١** والإكثار] + منه، ف | مثل] كمثل، م **١٢** الخيلان] + كان، ف | يستوفي] يستولى، م **١٤** والجمع] من الجمع + بينه و (مشطوب)، م | للكلام] الكلام، ف | ألا...قول] (كلمات مكررة مشطوبة)، م **١٦** شُلشُلٌ] (في الهامش)، م

---

[١٠٠] النمل (٢٧)، ٤٤ | [١٠١] يونس (١٠)، ٢٦ | [١٠٢] الروم (٣٠)، ١٠ | [١٠٣] يوسف (١٠)، ٨٤ | [١٠٤] النور (٢٤)، ٣٧ | [١٠٥] الليل (٩٢)، ٧ | [١٠٦] التوبة (٩)، ٣٨ | [١٠٧] قارن ديوان الأعشى، بيروت ١٩٦٦، ص ١٤٧
[١٠٨] ليس معروف الشاعر، قارن أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، الكتاب الحيوان ، ت. عبد السلام محمد هارون، الجزء السادس، ١٩٦٧/١٣٨٦، مصر، ص ٢٠٧

ومنه قوله تعالى ﴿وَقَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي﴾[٩٠]، والمراد: إلى حيث أمر ربّي. ومنه قوله ﴿بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾[٩١]، والمراد: مكركم بالليل والنهار. ومنه قوله ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ﴾[٩٢]، فحذف.

ومن الحذف: إقامة الضمير مقام الذكر نحو قوله ﴿حَتَّىٰ تَوَارَتْ ٥ بِالْحِجَابِ﴾[٩٣]، يعني: الشمس،| ولم يجر لها ذكر. وهذا رأي عامة المفسّرين، وإن [م: ١٠٦] كان بعضهم قال: إنّ المعنى هو الصافنات الجياد. ومن ذلك قوله عزّ وجلّ ﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِم مَّا تَرَكَ عَلَيْهَا مِن دَابَّةٍ﴾[٩٤]، يعني: على الأرض، ولم يجر لها قبل ذلك ذكر. وكذلك قوله عزّ وجلّ ﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا مَا تَرَكَ عَلَىٰ ظَهْرِهَا﴾[٩٥]، يعني على ظهر الأرض. ومنه قوله عزّ وجلّ ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي ١٠ لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾[٩٦]، أراد به: القرآن من غير أن يكون جرى له ذكر.

ومثله قول الشاعر:[٩٧]

لَعَمرُكَ مَا يُغنِي الثَرَاءُ عَنِ الفَتَى إِذَا حَشرَجَت يوماً وَضَاقَ بِها الصَدرُ،

يعني: النفس. وكذلك قول **لبيد**:[٩٨]

حَتَّى إِذَا أَلقَت يَداً فِي كَافِرٍ وَآجَنّ عَوراتِ الثَغور ظَلَامُها،

١٥ يعني: الشمس لقوله: ألقت يداً في كافر.

ومن الحذف قوله عزّ وجلّ ﴿وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ﴾[٩٩]، يعني: ذكراً حسناً وثناء جميلاً.

---

١ أمر] + نى (مشطوب)، ق؛ + في، م **٢** والمراد...والنهار] (في الهامش)، ف **٣** فحذف] –، م **٤** قوله] + تعـ، م **٦** كان] + بعهـ (مشطرب)، ق | هو] + و، ف **٧** عَلَيْهَا...٩ تَرَكَ] (في الهامش)، م **٨** قبل...ذكر] ذكر قبل ذلك (في الهامش)، م | وَلَوْ...٩ وجلّ] –، ف **٩** ظَهْرِهَا] + من دابة، م | يعني] يعى (مشطوب مع تصحيح فوق السطر)، ق | على] –، م | الأرض] + ولم يجر لها ذكر قبل ذلك (مشطوب)، م **١٠** الْقَدْرِ] + وما أدراك ما باليلة القدر، ف | غير أن] –، ف **١١** قول الشاعر] (في الهامش)، ف **١٢** وَضَاقَ...الصَدرُ] (في الهامش)، ق | بِها] به، ف **١٤** ظَلَامُهَا] ـمها (في الهامش)، م **١٥** لقوله] بقوله، م **١٦** عزّ وجلّ] –، م

---

[٩٠] الصافات (٣٧)، ٩٩ | [٩١] سبأ (٣٤)، ٣٣ | [٩٢] آل عمران (٣)، ١٠٦ | [٩٣] ص (٣٨)، ٣٢ | [٩٤] النحل (١٦)، ٦١ | [٩٥] فاطر (٣٥)، ٤٥ | [٩٦] القدر (٩٧)، ١ | [٩٧] حاتم بن عبد الطائب، قارن عبد الله بن مسلم بن القطيبة، الشعر والشعراء، ت. أحمد محمد شاكر، الجزء الأول، القاهرة، ص ٢٤٦ | [٩٨] قارن ديوان لبيد بن ربيعة، بيروت ٢٠٠٤/١٤٢٥، ص ١١٤ | [٩٩] الصافات (٣٧)، ١٠٨

معناه: لرددناه ولم نقبل منه. ومثله قول الشاعر:

[م: ١٠٥] عَصَيتُ إِلَيهَا القَلبَ: إِنّي لِأَمرِهَا   سَمِيعٌ، فَمَا أَدرِي أَرُشدٌ طِلَابُهَا،|

معناه: فما أدرى أرشد هو أم غيّ، فحذف. ومثله قول **النابغة:**[84]

أزف الـتَرحُّلُ غَـيرَ أَنَّ رِكابَـنا   لَمّا تَـزُل بـرِحالِها وكَأَن قَـدِ،

٥ يريد: كأن قد زالت، فحذف.

ومن ذلك أن يضمر فعل أحد المذكورين ويظهر فعل الآخر لهما. وذلك كقوله عزّ وجلّ ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ﴾[85]، إذا قرئ بكسر اللام، المراد: وألحقوا الغسل بأرجلكم. وكقوله عزّ وجلّ ﴿يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ، بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِّن مَّعِينٍ﴾[86]. ثم قال ﴿وَفَاكِهَةٍ مِّمَّا يَتَخَيَّرُونَ، وَلَحْمِ طَيْرٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ﴾[87]، والمراد: ويؤتون بفاكهة ولحم طير، لأنّ الفاكهة واللحم لا يطاف بهما. ١٠ وكذلك تأويل من قرأ ﴿وَحُورٌ عِينٌ﴾[88]، بالجر تقديره: ويتزوجون بحورٍ عين، فحذف ذلك أجمع. ومنه قوله عزّ وجلّ ﴿فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ﴾[89]، تقديره: وادعوا شركاءكم.

وورد مثله في الشعر:

١٥ [ق: ٥٠ب] عَلَـفتُهَا تِبـناً وَمَاءً بَارِداً   حَتَّى بَدَت هَمَّالَةٌ عَينَاهَا،|

أراد: وسقيتها ماء بارداً، فحذفه. وقال الآخر:

إِذَا مَا الـغَانِياتُ بَـرَزنَ يَوماً   وَزَجَّجنَ الحَوَاجِبَ وَالعَيُونَ

[ف: ١٣٣ب] أراد: وكحلن العيون، لأنّ العيون لا تزجج. وقال الآخر:|

ورأيتُ بعـلك في الوَغا   متقلداً سيفاً ورمحا،

٢٠ والمراد: حاملاً رمحاً، لأنّ الرمح لا يتقلّد، ولكنه حذف المراد.

١ معناه] (تحت السطر)، م | ومثله] (تحت السطر)، م **٢** القَلبَ] الامر، ف | لِأَمرِهَا] لامره، م **٣** معناه] فلا، م | ومثله] مثله، م **٤** التَرحُّلُ] الرحيل، ف | وكَأَن] –، م | قَدِ] –، ف **٦** لهما] –، م **٨** الغسل] الغسال، ف وجلّ] + ‡ (مشطوب)، م **١١** ويتزوجون] ويزوجون، م **١٢** تقديره...١٣ شركاءكم] (في الهامش)، ف؛–، م **١٥** عَينَاهَا] (في الهامش)، ق **١٦** ماء...فحذفه] –، ف | وقال الآخر] (في الهامش)، ف **١٧** بَرَزنَ] –، ق الحَوَاجِبَ] (في الهامش)، ق **١٨** لا] –، ف

[84] قارن ديوان النابغة الذبياني، ت. محمح أبو الفضل إبراهيم، القاهرة ١٩٩٠، ص ٨٩ | [85] المائدة (٥)، ٦ | [86] الواقعة (٥٦)، ١٧ـ١٨ | [87] الواقعة (٥٦)، ٢٠ـ٢١ | [88] الواقعة (٥٦)، ٢٢ | [89] يونس (١٠)، ٧١

للقتل)، فلم يقع من ذلك موقع قوله| ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ وتتبع مثل هذا مما يطول. [م: ١٠٤]

وأمّا القسم الثاني من الاختصار، فهو الذي يكون بالحذف، وذلك يتنوع ٥ أنواعاً كثيرة. فمن ذلك أن تحذف المضاف ويقام المضاف إليه مقامه، كقوله عزّ وجلّ ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾[٧٦]، أراد: أصحاب العير وأهل القرية. وكقوله ﴿إِذًا لَأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ﴾[٧٧]، أي ضعف عذاب الحيوة وضعف عذاب المات. وكقوله عزّ وجلّ ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[٧٨]، ذكر عن أكثر المفسّرين أن المراد إلى ١٠ ثواب ربها ناظرة، فحذف الثواب. وهذا مذهب للعرب| مشهور، وهو في القرآن كثير، وقد يكون بحذف اسم أو فعل أو جواب كقوله عزّ وجلّ ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ الْمَوْتَى﴾[٧٩]، وتقديره: لكان هذا القرآن، فحذفه. وكقوله ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ رَضُوا مَا آتَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ سَيُؤْتِينَا اللَّهُ مِن فَضْلِهِ وَرَسُولُهُ﴾[٨٠]، تقديره: لكان ذلك خيراً لهم، فحذفه. ومثله ١٥ قوله عزّ وجلّ ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ وَأَنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ حَكِيمٌ﴾[٨١]، ومثل ذلك ﴿أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا يَحْذَرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُو رَحْمَةَ رَبِّهِ﴾[٨٢]، وتقديره: أيساويه من لا| يكون كذلك، فحذفه. ومثله في الشعر كثير، فمن ذلك قول الشاعر:[٨٣] [ق: ١٥٠أ] [ف: ١٣٣أ]

فأقسِمُ لَو شيءٌ أتَانَا رَسُولُهُ   سِوَاكَ وَلَكِنْ لَم نَجِدْ لَكَ مَدفعا،

---

١ للقتل فلم] –، م | قوله] + تعـ، م | وَلَكُمْ] (كلمة مكررة)، م | حَيَاةٌ] + باولى (مشطوب)، م **٥** أنواعاً] انواع، ف **٦** وَأَسْأَلِ] وسل، ق؛ واسل، ف، م | وَإِنَّا لَصَادِقُونَ] –، م | أراد] واراد، ف **٧** وأهل] واها (مشطوب مع تصحيح)، ق **٨** أي ...المات] –، ف | الحيوة] + وضعف المات في (مشطوب)، م **٩** إِلَى] للى، ف **١٠** للعرب] العرب، ف **١٣** وكقوله] وكقولهم (مع تصحيح)، م | اللَّهُ^{2}] + هم الوكيل، ف **١٤** اللَّهُ] –، م | مِن فَضْلِهِ] في فضله، ق | وَرَسُولُهُ] + انا الى الله راعنون، م | فحذفه] –، ف | ومثله] ومثل، م **١٥** حَكِيمٌ] رحيم، ف **١٦** أَمَّنْ] ام من، ف | وَيَرْجُو] (مع تصحيح فوق السطر)، ق | رَبِّهِ] + قل (مشطوب)، م **١٧** أيساويه] ما يساويه، ف

---

[٧٦] يوسف (١٠)، ٨٢ | [٧٧] الإسراء (١٧)، ٧٥، يوسف (١٠)، ٨٢ | [٧٨] القيامة (٧٥)، ٢٢-٢٣ | [٧٩] الرعد (١٣)، ٣١ | [٨٠] التوبة (٩)، ٥٩ | [٨١] النور (٢٤)، ١٠ | [٨٢] الزمر (٢٤)، ٩ | [٨٣] قارن ديوان إمرئ القيس، ت. مصطفى عبد الشافي، بيروت ٢٠٠٤/١٤٢٥، ص ١٠٠: وجَدَّكَ ...

وجلّ ﴿وَاللّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾[٦٧] إلى قوله ﴿كَذَلِكَ يُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْلِمُونَ﴾[٦٨] وعامة هذه السورة في ذكر نعم الله عزّ وجلّ| [ق: ٤٩ب] وآلايه. ومن ذلك قوله عزّ وجلّ ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾[٦٩] وقوله ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾[٧٠]. فدلّ عزّ وجلّ بهاتين الآيتين على حسن العشرة بأوجز اللفظ. ثم ٥ بسط ذلك في السورة التي تذكر فيها الحجرات أتم بسط. ومن الاختصار الحسن قوله عزّ وجلّ ﴿يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ﴾[٧١]. وقد طلب هذا المعنى بعض الشعراء فقال[٧٢]:

وَلَو أَنَّهَا عُصفُورة لحَسِبتُها ... مُسَوّمةً تدعوا عبيداً وأزنماً.

وقال آخر[٧٣]: ١٠

ما زلت تحسبُ كلّ شيء بعدهم ... خيلا تكر عليكم ورجالاً.

وقال آخر[٧٤]:

أراني الخَوف عـدّتهم ألوفاً ... وكان القوم خمساً في ثلث.

فلم يتفق لهم هذا الاختصار ولا هذه العذوبة. وسمعتُ بعض أهل الأدب يحكي أنّ شاعرين كانا يتهاجيان، فقال أحدهما في صاحبه: يحسب كل صيحة ١٥ عليه، فكاع الآخر عنه، وضعّف نفسه إعجاباً بهذا البيت، احساساً من نفسه بالعجز عن مثله إلى أن عرف أنه أخذه من القرآن،| فتجرأ عليه وعادت له منته [ف: ١٣٢ب] وأخذ في مهاجاته. ومن ذلك قوله عزّ وجلّ ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾[٧٥]. وقد أخذ هذا بعضهم، فقال (وبعض القتل أحيا للجميع)، وقال غيره (القتل أقل

١ لَا ...شَيْئًا] –، ف، م **٢** تُسْلِمُونَ] تسكرون (مع تصحيح فوق السطر)، ف، م | نعم] نعمه، ف **٣** أَحْسَنُ] + السيئة،ق، ف **٥** اللفظ] لفظ، م **٦** تذكر] يذكر، ق | الحسن] –، م **٧** عَلَيْهِمْ] + هم العدوو، ف **٨** فقال] (في الهامش)، م **١١** زلت] + بعدهم (مشطوب)، م | عليكم] عليهم، م **١٢** وقال...**١٣** ثلث] –، م **١٣** عدّتهم] عندهم، ف **١٤** فلم] + فكم (مشطوب)، م | لهم] لهما، م **١٦** وضعّف] وضعفت، م | احساساً] واحساسا، ف **١٩** أخذ هذا] اخذها، ف | للجميع وقال] –، م | غيره] غيرها، م

[٦٧] النحل (١٦)، ٧٨ | [٦٨] النحل (١٦)، ٨١ | [٦٩] فصلت (٤١)، ٣٤ | [٧٠] الأعراف (٧)، ١٩٩ | [٧١] المنافقون (٦٣)، ٤ | [٧٢] قارن أحمد بن محمد بن عبد ربه، العقد الفريد، بيروت ١٩٨٣، ص ٥٤؛ قارن أيضا أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحز، الحيوان، الجزء ٦، القاهرة ١٩٤٥، ص ٤٢٩-٤٣٠ | [٧٣] جرير، قارن أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، القاهرة ، الخزء ١١، ص ٥٦ | [٧٤] لم أقف عليه | [٧٥] البقرة (٢)، ١٧٩

يبسط إذا شاء ويوجز إذا شاء. ومن هذا الباب قوله عزّ وجلّ ﴿وَفِي عَادٍ إِذْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الرِّيحَ الْعَقِيمَ مَا تَذَرُ مِن شَيْءٍ أَتَتْ عَلَيْهِ إِلَّا جَعَلَتْهُ كَالرَّمِيمِ﴾[٥٦]، فأوجز عزّ وجلّ هذا الإيجاز.

ثم لمّا أراد أن يزيد هذه الصفّة يسيراً مع البسط، قال ﴿كَذَّبَتْ عَادٌ فَكَيْفَ ٥ كَانَ عَذَابِي وَنُذُرِ، إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِي يَوْمِ نَحْسٍ مُّسْتَمِرٍّ، تَنزِعُ النَّاسَ كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ مُّنقَعِرٍ﴾[٥٧].

ثم لمّا أراد أن يزيد على ذلك في البسط، قال عزّ وجلّ من قائل ﴿فَأُهْلِكُوا بِرِيحٍ صَرْصَرٍ عَاتِيَةٍ، سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا فَتَرَى الْقَوْمَ فِيهَا صَرْعَى كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ، فَهَلْ تَرَى لَهُم مِّن بَاقِيَةٍ﴾[٥٨].

١٠ ثم لمّا أراد عزّ وجلّ البسط التام، بسط في السورة التي يذكر فيها هوداً صلى الله عليه والسورة التي يذكر فيها الأعراف والسورة التي يذكر فيها الشعراء. وعلى هذا أوجز ذكر ثمود، فقال عزّ وجلّ ﴿فَأَمَّا ثَمُودُ فَأُهْلِكُوا بِالطَّاغِيَةِ﴾[٥٩]. ثم بسط ذلك في سائر المواضع، ومن ذلك قوله عزّ وجلّ ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ﴾[٦٠]. فأنظر رحمك الله إلى هذا الإيجاز مع استيفاء المعنى، تعلم أنه أبلغ ما ١٥ يمكن في بابه.

ثم زاد عزّ وجلّ في بسطه يسيراً، فقال ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾[٦١]، وقال أيضاً ﴿وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾[٦٢]. ثم بسط عزّ وجلّ ذكر الآية ونعما به في السورة التي يذكر فيها النحل| من قوله| [م: ١٠٣, ف: ١٣٢أ] ﴿وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾[٦٣] إلى قوله ﴿وَبِالنَّجْمِ هُمْ ٢٠ يَهْتَدُونَ﴾[٦٤]. ثم من قوله ﴿وَاللَّهُ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾[٦٥] إلى قوله ﴿أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَةِ اللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ﴾[٦٦]، ومن قوله عزّ

١ عزّ وجلّ] –، ف **٤** الصفّة] القصة، م | مع] من، ف، م **٥** عَذَابِي] عذاب، ف **٧** وجلّ] –، ق، م | قائل] + واما عاد، م **٨** سَخَّرَهَا ... **٩** خَاوِيَةٍ] –، ف **١٠** يذكر ... **١١** التي[2]] (في الهامش)، م **١٢** فقال عزّ وجلّ] –، م **١٥** يمكن] –، م **١٧** أيضاً] –، ف **١٨** ونعما به] ونعمه، ق، م **١٩** وَبِالنَّجْمِ] + اذا هوي (مشطوب)، م **٢٠** من قوله] قال، ف **٢١** أَفَبِالْبَاطِلِ] + هم، ف | عزّ ... ١,١١٠ وجلّ] –، م

[٥٦] الذاريات (٥١)، ٤١-٤٢ | [٥٧] القمر (٥٤)، ١٨-٢٠ | [٥٨] الحاقة (٦٩)، ٦-٨ | [٥٩] الحاقة (٦٩)، ٥ | [٦٠] النحل (١٦)، ٥٣ | [٦١] الجاثية (٤٥)، ١٣ | [٦٢] لقمان (٣١)، ٢٠ | [٦٣] النحل (١٦)، ٥ | [٦٤] النحل (١٦)، ١٦ | [٦٥] النحل (١٦)، ٦٥ | [٦٦] النحل (١٦)، ٧٢

ومن أقسام الفصاحة الإيجاز، وذلك ينقسم إلى قسمين قد يكون بتقليل الحروف مع استيفاء المعنى، وقد يكون بالحذف والحذف على أنحاء شتّى. ونحن نبيّنه على جميع ذلك بذكر| بعضه إذ استيفاء جميعه مما يطول. فمن الإيجاز بتقليل الحروف قوله عزّ وجلّ ﴿وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ﴾[٥٠]. ومن ذلك قوله عزّ وجلّ ﴿أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَمَرْعَاهَا، وَالْجِبَالَ أَرْسَاهَا﴾[٥١]، قلل الحروف في هذا الموضع لمّا أراد الإيجاز وبسط حيث أراد البسط في هذا المعنى، فقال ﴿أَنَّا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا، ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا، فَأَنبَتْنَا فِيهَا حَبًّا، وَعِنَبًا وَقَضْبًا، وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا، وَحَدَائِقَ غُلْبًا، وَفَاكِهَةً وَأَبًّا﴾[٥٢]، وقال أيضاً ﴿خَلَقَ الْإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ﴾[٥٣].

[انتهى ب]

فأنظر رحمك الله إلى شرف هذا الكلام، فإنه أوجز هذا الإيجاز وذكر للإنسان حالتين، أحدهما أضعف الحالات، والأخرى أقواها، ثم نبه على ما بينهما. فجمع في الآية وجهين من الإيجاز، أحدهما تقليل الحروف، والثاني حذف الوسائط بين الحالتين مع جزالة اللفظ وحسن المعنى. ثم لمّا أراد عزّ وجلّ بسط هذا المعنى، قال ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ، ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ، ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾[٥٤].

[م ١٠٢] [ف: ١٣١ب] [ق: ١٤٩أ]

وهذا باب| كبير من الفصاحة، لأنّ البليغ هو الذي يبسط الكلام إذا شاء بسطه| من غير خطل ويرخى عنان الخطاب ويمتطى ظهر الإطناب. ويوجز إذا شاء الإيجاز من غير تحيف| للمعنى. وحُكِي عن بعض الفصحاء أنه وصف كاتباً بالبلاغة فقال (إن أخذ طوباراً ملأه، وإن أخذ شبراً كفاه)[٥٥]، يريد: أنه كان

---

١ إلى] –، ب **٢** والحذف] + قد يكون، م **٣** بذكر] هون انتهه النص في المخطوطة ب | بعضه] عند، ف | إذ] لان، ف **٥** وَالْجِبَالَ أَرْسَاهَا] –، م | قلل] فقلل، ف **٦** ثُمَّ...**٧** شَقًّا] –، ف **٩** فأنظر] فانظروا، ف | رحمك] رحمكم، ف | أوجز] اوجزه، م **١٠** أحدهما] احداهما، ق، ف | أضعف] + من (مشطوب)، م **١١** بينهما] + في (مشطوب)، ق | في] + هذه، م **١٢** ثم] –، ف | لمّا] + ‡ (مشطوب)، ق **١٤** عَلَقَةً فَخَلَقْنَا] ثم خلقنا، ف **١٧** شاء] –، م **١٨** ويرخى] فيرخى، م **١٩** الإيجاز] بيجاز (في الهامش)، م | تحيف] تحريف، م | بعض] + الفحا (مشطوب)، م

---

[٥٠] النمل (٢٧)، ٩١ | [٥١] النازعات (٧٩)، ٣١-٣٢ | [٥٢] عبس (٨٠)، ٢٥-٣١ | [٥٣] النحل (١٦)، ٤ | [٥٤] المؤمنون (٢٣)، ١٢-١٤ | [٥٥] الطوبار : الورق الطويل الذي طوى

كَأَنَّ قُلوبَ الطَيرِ رَطْباً وَيابِساً لَدى وَكْرِها العُنّابُ وَالحَشَفُ البالي

ومن التشبيه الحسن في هذا المعنى قوله ﴿مَّثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ﴾[٤١]. ومن الاستعارة في هذا المعنى ﴿وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنثُورًا﴾[٤٢]. فعبر عن فعله عزّ وجلّ ٥ بالقدوم وعن أعمالهم بالهباء المنثور.

ومن التشبيه الحسن قوله عزّ وجلّ ﴿وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ حَسِبْتَهُمْ لُؤْلُؤًا مَّنثُورًا﴾[٤٣]. ومن التشبيه قوله تعالى ﴿كَأَنَّمَا أُغْشِيَتْ وُجُوهُهُمْ قِطَعًا مِّنَ اللَّيْلِ مُظْلِمًا﴾[٤٤]. ومن ذلك قوله عزّ وجلّ ﴿كَأَنَّهُم بُنْيَانٌ مَّرْصُوصٌ﴾[٤٥]. ١٠ ومنه قوله عزّ وجلّ ﴿فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ﴾[٤٦].

ومن الاستعارة قوله عزّ وجلّ ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾[٤٧]، فسماهن حرثاً، لأنّ النسل يخرج منهن، كما يخرج الزرع من الأرض. ومن ذلك قوله عزّ وجلّ ﴿وَلَسْتُم بِآخِذِيهِ إِلَّا أَن| تُغْمِضُوا فِيهِ﴾[٤٨] أي تترخصوا، [ق: ٤٨ب] ١٥ فسمّى الترخص إغماضاً, لأنّ الإنسان يصرف بصره عمّا لا يجب أن يراه، ويقف على حقيقته. ومن ذلك قوله عزّ وجلّ ﴿كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَاراً لِّلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ﴾[٤٩] أراد كلّما هاجوا شراً. وأمثال هذا في القرآن أكثر من أن تعدّ وتحصى وهي| عادة [م: ١٠١] العرب في مخاطباتها ومحاوراتها وأشعارها وخطبها ولم نطول الكتاب| بذكر ما ورد [ف: ١٣١أ] عنهم في هذا الباب لشهرته واستفاضته.

---

١ العُنّابُ ...البالي] (في الهامش)، ف | البالي] (في الهامش)، ق ٤ عزّ وجلّ] (فوق السطر)، ب ٥ بالقدوم ... ٧ وجلّ] —، ف | وعن] وعلى (مشطوب مع تصحيح فوق السطر)، م؛ على، ب | بالهباء] كالهباء، ق، ف، ب ٨ أُغْشِيَتْ] + و (مشطوب)، م ١٢ أَنَّى ... ١٣ شِئْتُمْ] —، م ١٤ بِآخِذِيهِ ...أَن] باحـ‡، ق | تُغْمِضُوا] نعموا، ف | تترخصوا] تسرخصوا، م ١٧ هذا] ذلك، ف، ب ١٨ وخطبها] + وحجا (مشطوب)، م | بذكر ما] بذكرها، ف، ب ١٩ هذا] —، ف

---

[٤١] ابراهيم (١٤)، ١٨ | [٤٢] الفرقان (٢٥)، ٢٣ | [٤٣] الإنسان (٧٦)، ١٩ | [٤٤] يونس (١٠)، ٢٧ | [٤٥] الصف (٦١)، ٤ | [٤٦] الحج (٢٢)، ٣١ | [٤٧] البقرة (٢)، ٢٢٣ | [٤٨] البقرة (٢)، ٢٦٧ | [٤٩] المائدة (٥)، ٦٤

وعلى هذا تأوّل من قرأ ﴿إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾[٣٦] بفتح الميم ورفع اللام، ثمّ شبه نوره بالمصباح فقال ﴿مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ﴾[٣٧]، ثم شبه الزجاجة بالكوكب فقال ﴿الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ﴾ وهو أضوأ الكواكب، ثم عاد إلى ذكر المصباح، وهذا يسمّى الالتفات، فقال ﴿يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ﴾ إلى قوله ﴿يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ﴾ فعاد إلى ذكر النور. ٥
[ق: ١٤٨أ] وهذا أيضاً مما يسمى الالتفات، وهو أن يجري ذكر شيء، ثم يتجاوز إلى غيره،| ثم يذكر ثانياً كما قال **جرير**[٣٨]:

مَتى كان الخِيَامُ بذي طُلُوحٍ سُقِيتِ الغَيثَ أيتُها الخِيَام

فجمعت هذه الآيات وجوهاً من الفصاحة منها جزالة اللفظ، ومنها
[ب: ٣٢ب] الاستعارة،| ومنها تشبيه بعد تشبيه، ومنها الالتفات بعد الالتفات. ومن التشبيه ١٠ الواقع قوله عزّ وجلّ بعد هذه الآيات ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِندَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ﴾[٣٩]. لمّا كانت أعمالهم محبطة لا نفع فيها في الآخرة، شبهها بالسراب الذي لا نفع فيه، ولأنّه مما يظنّ الناظر أنه ماء، وكذلك الكافر يظنّ أنّ له نفعاً في عمله شبهه أيضاً به، فهذان وجهان من التشبيه. وفيه تشبيه ثالث وهو انكشاف حال ١٥
[م: ١٠٠] كلّ واحد منهما عن أنّه لا نفع فيه لراجيه. وفيه تشبيه آخر وهو تشبيه| الكافر
[ف: ١٣٠ب] بالظمآن، وتشبيه| ظنّه بظنّه، وتشبيه خيبته بخيبته عند شدّة حاجته إليه وقوة تعويله عليه. فقد جمعت الآية هذه الوجوه من التشبيهات مع جزالة اللفظ وحسن المعنى. وقد عدّ من محاسن **إمرئ القيس** أنّه جمع بين تشبيهين في بيتٍ واحدٍ حيث يقول:[٤٠] ٢٠

١ من قرأ] –، ف، ب | بفتح ...اللام] برفع اللام وفتح الميم، ق، ف، ب **٢** مَثَلُ] مثله، ف | كَمِشْكَاةٍ] كمشكوة، ق **٥** زَيْتُونَةٍ] –، م **٦** مما] –، م | ذكر] –، ف **٧** جرير] + كان، ق **٨** كان] (فوق السطر)، م **٩** الآيات] الايه، م؛ + به (فوق السطر)، ق، ب **١٠** ومنها[1]] + الاستعارة (مشطوب)، ق | الالتفات[2]] التفات، م **١١** الآيات] الاية، ق، ف، ب **١٤** ولأنّه] (في الهامش)، م | الناظر] + إليه، ف، ب | أنّ] انه (في الهامش)، ب **١٦** عن] من، ف **١٧** بخيبته] + خيبته، م **١٨** جمعت] + هذه، م

[٣٦] هود (١١)، ٤٦ | [٣٧] النور (٢٤)، ٣٥ و ما بعدها | [٣٨] قارن ديوان جرير، بيروت ١٩٧٨، ص ٤١٦ | [٣٩] النور (٢٤)، ٣٩ | [٤٠] قارن ديوان إمرئ القيس، ت. مصطفى عبد الشافي، بيروت ١٤٢٥/٢٠٠٤، ص ١٢٩

[ب: ٣٢أ] إلى قوله كذلك ﴿يُبَيِّنُ اللهُ| لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾[٣٠]. فشبّه عزّ وجلّ من
[ف: ١٢٩ب, ق: ٤٧ب] أنفق ابتغاء لوجه الله وطلباً لثوابه الزارع وما| يحصل له من الرائع عن حبّة،| وبمن
له جنّة بربوة آتت أكلها ضعفين، وشبّه من أحبط ثواب إنفاقه بطلب الرياء
والسمعة بصفوان عليه تراب إذا أصابه الوابل، وبمن له جنّة وله ذريّة ضعفاء،
٥ فأصابها اعصار فيه نار فأحترقت، وكلّها تشبيهات وأمثال واقعة بألفاظ جزلة.

ومن الاستعارة الحسنة قوله عزّ وجلّ ﴿وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ﴾[٣١] وقوله ﴿وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾[٣٢]. فجمع بين الاستعارة الحسنة والجزالة البالغة والعذوبة المطلقة. وأخذ هذا المعنى **الكميت** فقال:

١٠ خَفضتُ لهم مِنّي جَنَاحَى مَوَدَّةً   إلى كَنَفٍ عطفَاهُ أَهلٌ وَمَرحَبُ

فأخذ اللفظ والمعنى ولكن لم يرزق تلك العذوبة الصافية، وذلك الماء المتسلسل، على أنّ هذه اللفظة في غرّة هذا البيت مع ما بها والباقي كما يرى. ومن
[م: ٩٩] الاستعارة الحسنة العذبة مع الجزالة قوله| عزّ وجلّ ﴿وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾[٣٣].
فاستعار للابيضاض اسم الاشتعال مصبوباً في قالبه مقصوراً عليه وهذا من
١٥ الفصاحة البالغة.

ومن ذلك قوله عزّ وجلّ ﴿اللهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[٣٤] إلى آخر الآية. فسمى نفسه باسم النور لمّا كان عزّ وجلّ هو خالق النور ومنشئه، مع ما فيه من النفع العظيم لأهل السموات والأرض، وهذا من الاستعارة الحسنة ومن تسمية
[ف: ١٣٠أ] الفاعل بفعله. ومنه قول الشاعر[٣٥]:|

٢٠ تَرتع إذا غَفِلَتْ حتَّى إِذَا أَدَّكرتْ   فإِنَّـمَا هِي إِقـبَالٌ وإِدْبَارٌ

---

١ تَتَفَكَّرُونَ] ـن (في الهامش)، ف ٢ الزارع] بالزداع، م | حبّة] + واحده، ف، م، ب ٥ واقعة] (فوق السطر)، ب ٦ وَاخْفِضْ] واخفظ، ف ٧ بين] + الـ (مشطوب)، ق ٨ المطلفة] الطفة، ق ١٠ جَنَاحَى] + الحاخ (فوق السطر)، ب | عطفَاهُ أَهلٌ] عطفا واهل، ف، ب | أَهلٌ] ومحرب، ق، م، ب ١٢ في] هي، ف | والباقي] والبالى، ف | يرى] ترى، م ١٣ الحسنة] + العجيبة، م | عزّ وجلّ] –، ب ١٨ ومن] وهو، م ١٩ الشاعر] + هذا البيت للحنسآء في تيراحما ؟ (في الهامش)، م ٢٠ تَرتع] تراعى، ق، ف، م؛ رعى، ب | حتَّى...أَدَّكرتْ] حتى اذا اذكرت (مع تصحيح في الهامش)، ق | أَدَّكرتْ] دكرت، ب | فإِنَّمَا] رعى، ب

[٣٠] البقرة (٢)، ٢١٩، ٢٦٦ | [٣١] الإسراء (١٧)، ٢٤ | [٣٢] الشعراء (٢٦)، ٢١٥ | [٣٣] مريم (١٩)، ٤ | [٣٤] النور (٢٤)، ٣٥ | [٣٥] قارن الخنساء في أمالي المرزوقي، بيروت ١٩٩٥، ص ٢٥٥

إعراضهم عن استماع الحقّ بمنزلة الصمّ الذين لا يسمعون. وفي تركهم النطق بالحقّ على ما أمرهم الله عزّ وجلّ ودعاهم إليه بمنزلة الخرس الذين لا ينطقون. ثمّ قال [ف: ١٢٩أ] عزّ وجلّ ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ﴾[٢٣] إلى آخر الآية،| فشبهم في حيرتهم وتبلدهم واضطراب أمورهم وحرج صدورهم بمن يكون في ظلمات ورعد وبرق. ثمّ ذكر هذا المعنى بقوله عزّ وجلّ ﴿وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ﴾[٢٤]. ثم زاد في وصف أحوالهم فقال ﴿يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُم مَّشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ﴾[٢٥]. ثمّ ردّ عزّ وجلّ هذا المعنى، أعني تأثير البرق في الأبصار، في غير هذا الموضع فأتى بألفاظ شريفة حسنة غير هذه الألفاظ، فقال ﴿يَكَادُ سَنَا [م: ٩٨] بَرْقِهِ يَذْهَبُ بِالْأَبْصَارِ﴾[٢٦].| وهذا من الفصاحة العجيبة والبلاغة التامّة أن يردّ معنى واحداً بألفاظ مختلفة تجمعها الفصاحة. ثم عاد عزّ وجلّ إلى ذكر من بدأ بذكرهم، فقال ﴿وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ﴾[٢٧]. وهذا قسم من الفصاحة وهو أن يجرى ذكر شيء ثم يتجاوز إلى ذكر غيره. ثم يعطفه عليه ويعاد ذكره، أعنى المذكور أولاً مثل قول **جرير**[٢٨]:

مَتى كَانَ الخَيَامُ بذى طُلُوحٍ   سُقِيتِ الغَيْثَ أَيَّتُهَا الخِيَامُ

فجمعت هذه الآية أنواع الفصاحة منها الجزالة في اللفظ مع التشبيهات الحسنة والاستعارة الواقعة والعطف بآخر الكلام على أوّله. ومن الأمثال الحسنة والتشبيهات الواقعة ما ذكره عزّ وجلّ من قوله عزّ وجلّ ﴿مَّثَلُ الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِّائَةُ حَبَّةٍ﴾[٢٩]

١ تركهم] براكهم، ف | بالحقّ] (في الهامش)، م **٢** ما] (فوق السطر)، م | ينطقون] + وفي ذهابهم عن النظر معتبرين بمنزلة العمى الدين لايبصرون، ف **٤** وتبلدهم] وتلبدهم، ف، ب | صدورهم] صدرهم، ف | بمن] امن، ف؛ كمن، ب **٥** وبرق] + نحعلاون (مشطوب)، م | ثمّ] –، ف | المعنى] –، ف؛ (في الهامش)، ب | عزّ وجلّ] –، م | يُرِدْ] + الله، ف، ب **٦** ضَيِّقًا] ظيقا، ب **٧** وَلَوْ...**٨** لَذَهَبَ] –، ف، م، ب **٩** غير[1]...حسنة] –، ق **١٠** بِالْأَبْصَارِ] + في غير (مشطوب)، م | وهذا] + الموضع (مشطوب)، م | مِن] + الفاظ (مشطوب)، ق | يردّ] يردد، ف، ب **١١** معنى] + و (مشطوب)، م | واحداً] واحد، ب **١٢** بِالْكَافِرِين] بالكفرين، ف **١٣** يعطفه] يعطف، م **١٤** جرير] + كان، ق **١٧** بآخر] اخر، ق **١٨** ذكره] ذكر الله، م | عزّ وجلّ[2]] –، م | مَّثَلُ] (فوق السطر)، ب | الَّذِينَ] ما، ف؛ –، ب **١٩** فِي[2]...حَبَّةٍ[2]] –، م

[٢٣] البقرة (٢)، ١٩ | [٢٤] الأنعام (٦)، ١٢٥ | [٢٥] البقرة (٢)، ٢٠ | [٢٦] النور (٢٤)، ٤٣ | [٢٧] البقرة (٢)، ١٩
[٢٨] قارن ديوان جرير، بيروت ١٩٧٨، ص ٤١٦ | [٢٩] البقرة (٢)، ٢٦١

تَضْلِيلٍ، وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ، تَرْمِيهِم بِحِجَارَةٍ مِّن سِجِّيلٍ، فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّأْكُولٍ﴾[١٩]، وقوله عزّ وجلّ ﴿وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا، فَالْمُورِيَاتِ قَدْحًا، فَالْمُغِيرَاتِ صُبْحًا، فَأَثَرْنَ بِهِ نَقْعًا، فَوَسَطْنَ بِهِ جَمْعًا﴾[٢٠].

وتتبع هذا مما يتعذّر فإنّ أكثر القرآن على هذا. ونحن إذا بيّنّا سائر أقسام ٥ الفصاحة نتيه في إثنائها أيضاً على ما فيها من الجزالة، وإنّ هذا باب| عام فيه، وإن كان بعض الألفاظ يزيد على بعض في هذا المعنى، أعنى في الجزالة والعذوبة. [ف: ١٢٨ب]

ومن أقسام الفصاحة الاستعارات والتشبيهات، وإحداهما قريبة من الأخرى، وإن كان بينهما فصل وذلك أنّ التشبيه هو أن يذكر الشيء باسمه ويشبهه ١٠ بغيره، كقولك (زيد مثل الأسد شجاعة، وكالريح جوداً، وكالبدر حسناً). والاستعارة أن تنقل إليه اسم الشيء المشبّه به، وذلك كقولك (بدرٌ) أو (أسدٌ)| أو (حمارٌ) إذا وصفته بالبلادة، أو (كلبٌ) إذا وصفته بالخساسة. والاستعارات والتشبيهات في القرآن كثيرة حسنة| واقعة موقعها لحسنها وشرف موضعها. ونحن نذكر منها جملاً نتبّه بها على ما سواها، لأنّ استيفاءها مما يطول ويتعذّر. [م: ٩٧] [ب: ٣١ب]

١٥ فمن ذلك قوله عزّ وجلّ ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَّا يُبْصِرُونَ﴾[٢١]. فشبه المنافقين الذي أظهروا الإيمان وانتفعوا به بين المسلمين بمن استوقد ناراً حتى أضاءت ما حوله، وشبه أحوالهم عند الموت وبعد الموت في أنّهم لا ينتفعون بما أظهروه من الإيمان. ثم (ذهب الله بنورهم) حتى بقوا في (ظلمات لا يبصرون). ثمّ استعار لهم عزّ ٢٠ وجلّ اسم الأصمّ| والأبكم، وصمّ الأعمى، فقال ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ﴾[٢٢]، فهم في [ق: ١٤٧أ]

١ عَلَيْهِمْ] (فوق السطر)، ب ٢ وقوله...وجلّ] –، م ٤ مما] –، ف،(فوق السطر) ب ٥ أيضاً] –، م | وإنّ] فان، م ٦ بعض[2]] البعض، م | في[1]] وفي، ق ٨ وإحداهما] واحدهما، م ٩ فصل] فضل، م ١٠ كقولك] كقوله، ف، ب | مثل الأسد] كالاسد، م | وكالريح] وكالرياح، ف؛ وكالبحر (في الهامش)، م ١١ والاستعارة] (تحت السطر)، م | كقولك] + هو، م ١٢ أو[1]] حمارا، ف ١٣ في القرآن] (في الهامش)، ب | موقعها] مواقعها، م موضعها] موضوعها، م ١٤ منها] –، ف؛ (فوق السطر)، ب | نتبّه] نتيه، ق | لأنّ] لانا، م ١٦ الذي] + ‡ (مشطوب)، ق ١٧ حتى] –، ب ١٨ وبعد] أو بعد، م ١٩ ثم] بمن، م ٢٠ وصمّ] –، م | فهم] لانهم، ف، م

[١٩] الفيل (١٠٥)، ١ـ٥ | [٢٠] العاديات (١٠٠)، ١ـ٥ | [٢١] البقرة (٢)، ١٧ | [٢٢] البقرة (٢)، ١٨

وقوله عزّ وجلّ ﴿فَإِنِ انتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾[٩]، وقوله ﴿وَدَمَّرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُ وَمَا كَانُوا يَعْرِشُونَ﴾[١٠]، وقوله ﴿وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَّهُمْ قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَل لَّنَا إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾[١١]،| [ب: ٣١أ] وكقوله ﴿ خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾[١٢]، وقوله عزّ وجلّ ﴿فَانسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ ٥ الْغَاوِينَ﴾[١٣]، وكقوله عزّ وجلّ ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ| [م: ٩٦] خَبِيرٍ﴾[١٤]. وهذه السورة أكثر ألفاظها من| [ف: ١٢٨أ] ألفاظ الجزالة مع العذوبة وفيها ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ﴾[١٥]، وفيها ﴿ذَٰلِكَ مِنْ أَنبَاءِ الْقُرَى نَقُصُّهُ عَلَيْكَ مِنْهَا قَائِمٌ وَحَصِيدٌ، وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَٰكِن ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ﴾[١٦]. ١٠

ومن ذلك عامة سورة القصص وهو من الفصاحة العجيبة، لأنّ أوّل هذه السورة من أوّلها في اقتصاص أحوال موسى صلى الله عليه من مولده إلى مبعثه إلى قصده فرعون مبلغاً ما أرسل به إليه. وذلك مما يصعب جداً في اقتصاص أحوال بعينها، لأنّه لا بدّ من ضعف يعرض فيما جرى مجراه. فإذا أردتَ أن تتحقق ذلك فتأمل كلام الفصحاء إذا قصدوا هذا القصد. ١٥

ومن ذلك عامة حم السجدة، تأملها تجدها على ما قلناه. ومن ذلك ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى، مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى﴾[١٧] وما بعدها من الآيات. ومن ذلك قوله عزّ وجلّ| [ق: ٤٦ب] ﴿أَمَّن جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلَالَهَا أَنْهَارًا وَجَعَلَ لَهَا رَوَاسِيَ وَجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا أَإِلَٰهٌ مَّعَ اللَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾[١٨]. ومن ذلك في السور القصّار كقوله ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ، أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي ٢٠

---

٢ وقوله] –، م **٤** آلِهَةٌ] (في الهامش)، م **٥** عزّ وجلّ] –، م **٦** ثُمَّ] و، ف **٧** الجزالة] الجزلة، ف، م، ب **٨** الْأَمْرُ] + واستوت على الجودي، م | وفيها ...**٩** عَلَيْكَ] (في الهامش)، م | ذَٰلِكَ] تلك، ف **٩** نَقُصُّهُ] نقصها، ف؛ نقضها (مع تصحيح)، ب **١١** أوّل] أكثر، ف، م، ب **١٢** صلى ...عليه] –، ف، م، ب **١٣** قصده] قصه، ف، ب | به] –، ف؛ (فوق السطر)، ب **١٤** تتحقق] تحقق، ب **١٥** قصدوا] قصد، ف **١٧** ذلك] (فوق السطر)، م **١٨** عزّ وجلّ] –، ف، م، ب | أَمَّن] ام من، ف | وَجَعَلَ[2]...رَوَاسِيَ] (في الهامش)، ف **١٩** مَّعَ اللَّهِ] –، ف | بَلْ أَكْثَرُهُمْ] الرهم، ف

---

[٩] البقرة (٢)، ١٩٣ | [١٠] الأعراف (٧)، ١٣٧ | [١١] الأعراف (٧)، ١٣٨ | [١٢] الأعراف (٧)، ١٩٩ | [١٣] الأعراف (٧)، ١٧٥ | [١٤] هود (١١)، ١ | [١٥] هود (١١)، ٤٤ | [١٦] هود (١١)، ١٠٠-١٠١ | [١٧] النجم (٥٣)، ١-٢ | [١٨] النمل (٢٧)، ٦١

الذي يصرّف على معاني مختلفة ومقاصد متباينة وأغراض متمايزة كالأوامر والنواهي
والزواجر والمواعظ والوعد والوعيد والقصص والمثل أن يكون جميعه مؤلفاً من
ألفاظ جزلة، لأنّ جزالة اللفظ تكون لتأليفه من حروف مخصوصة. والكلام مبنى
من الأسماء والأفعال والحروف| وفي الكثر من الأسماء والأفعال والحروف ما لم [م: ٩٥]
٥ تؤلف من الحروف التي تقتضى الجزالة. والفصيح إذا صار إلى تلك الأسماء
والأفعال والحروف، فلا بدّ من إيرادها على ما هي عليه إذا كان متكلّماً بكلام
العرب.

لهذا لا يمكن في شيء من أشعار فحول الشعراء وكلام البلغاء أن يكون من
أوّله إلى آخره مؤلفاً من ألفاظ جزلة، وإنما يتألف منها| الجل من ذلك والجمهور. [ف: ١٢٧ب]
١٠ وذلك حكم الكلام الفصيح وإن تبلغ أعلى رتبة الفصاحة. فأمّا العذوبة فهي أمكن،
لأنها تكون بالتلاؤم وأن لا تكون الكلمة مؤلفة من حروف متنافرة وذلك أمكن
من الجزالة، وقد يكون ذلك بتلاؤم الحركات والسكنات كما يكون بتلاؤم
الحروف. وأمّا مواضعها من القرآن فأكثر من أن يأتي عليها الأحصاء والعدّ ونحن
نذكر منها مواضع ننبه بها على ما سواها.

١٥ فمن ذلك قوله عزّ وجلّ ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا| أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ [ق: ٤٦أ]
ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَّا يُبْصِرُونَ﴾[٤]، وقوله ﴿يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ
أَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُم مَّشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا﴾[٥]، وفي هذه الآية من
وجوه الفصاحة سوى الجزالة على ما نبيّنه في موضعه، وكقوله ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ
مَّعْلُومَاتٌ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾[٦]،
٢٠ وكقوله عزّ وجلّ ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾[٧]، وقوله ﴿وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ﴾[٨]،

١ متباينة] بينة (في الهامش)، م | متمايزة] متميزة، م **٣** جزالة] جزله + للطه (مشطوب)، م | لتأليفه] مالىفه، ف **٤** وفي] في، ف | الكثر] الكثير، ف | ما] –، ف، ب **٦** بدّ] + له، م **٨** لهذا] ولهذا، م، ب **١٠** فأمّا] (فوق السطر)، ب | أمكن... ١١ لأنها] –، ف؛ (في الهامش)، ب **١١** وأن لا] والا، م **١٣** مواضعها] موضعها، ف | عليها] عليه، ف، ب **١٤** ننبه] + منها، ف، ب **١٥** فمن] من، ق **١٦** وقوله] + تعـ، م **١٨** وجوه] –، ف؛ (في الهامش)، ب | الجزالة] + على، م | على] –، ق، ف، ب | موضعه] + وجه (مشطوب)، م **٢٠** عزّ وجلّ] –، م | حَيَاةٌ] حيوة، ق، ف | وقوله ...] –، ف

[٤] البقرة (٢)، ١٧ | [٥] البقرة (٢)، ٢٠ | [٦] البقرة (٢)، ١٩٧ | [٧] البقرة (٢)، ١٧٩ | [٨] البقرة (٢)، ١٩٤

عزّ وجلّ ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ﴾[2] إذا قرئ بجر اللام فيقال إنّ ذلك لمجاورة المجرور.

فأصل الفصاحة أن يسلم الكلام من ذلك وأشباهه، وقد سلم كلّ القرآن من أوّله إلى آخره، فهذا باب من الفصاحة. ولهذا أقرئ **أبو عمر** ﴿إِنْ هَـٰذَانِ لَسَاحِرَانِ﴾[3] ولم يتأوّله على لغة من يجعل تثنية المنصوب للألف، فيقول (خدر جلاها وأخلع نعلاها). ومثل ذلك (أن أباها وأبا أباها، قد بلغا في المجد غايتاها). وفي من قرئ بالألف من حمله على أنّ (أن) بمعنى (نعم) وكره تأويله على الوجه الأوّل لما قلناه. ٥

ومن أقسام الفصاحة أن يكون الكلام مؤلفاً من لغات ترتفع عن المبتذل السوقي وتنحط عن المستفل الحوشي. ولهذا نجد أشعار| الفصحاء المجيدين نحو **إمرئ القيس** و**النابغة** و**زهير** و**الأعشى**| جاريةً| على هذه الطريقة لا يكاد يوجد فيها الحوشي المستفل إلّا أن تتفق ندراً، وإنما يكثر ذلك في كلام الأجلاف من العرب والمتكلّفين نحو الشماخ ورؤبة ومن نحا نحوهما. فأمّا السوقي المبتذل فقلّ ما يتفق في كلام أهل البادية، وإنما يكثر ذلك في كلام المولدين وأشعارهم والقرآن من أوّله إلى آخره مؤلف من النمط المختار في هذا الباب. فهذان القسمان من الفصاحة قد استمرّا في جميع القرآن بحمد الله ومنه. ١٠ ١٥

[ف: ١٢٧أ] [ب: ٣٠ب، ق: ٤٥ب]

ومن أقسام الفصاحة جزالة اللفظ، وهي موجودة في جلّ القرآن وجمهوره، وإن لم يوجد في جميعه كما قلناه في القسمين الأوّلين، لأنه ليس في قوّة الطويل ٢٠

١ وَامْسَحُوا] فامسحوا، م **٣** الفصاحة] + و (مشطوب)، م | من ذلك] –، ف؛ (في الهامش)، ب | كلّ] –، ف؛ (في الهامش)، ب **٤** آخره] + من ذلك، م | أقرئ] قرى، ف | إِنْ] وان، م | هَذَانِ] هذين، ف، م، ب **٥** تثنية] –، ق؛ بينه، ف، ب | للألف] بالالف، ف **٧** وفي من] وفيمن، ق، م، ب | قرئ] تقرى، ف | أن] –، ف، ب **١١** وتنحط] وتنحيط، م | المستفل] المستثقل، م | الحوشي] + الوحشي أظنه يقال حوشى وحشى وقيل إنّ حوش بلد سكنه الجنّ والله أعلم (تحت المتن)، ب | أشعار] + العرب، م **١٢** يكاد] + بو، ق؛ + لا، ف، ب **١٣** الحوشي] الوحشى (فوق السطر)، ب | المستفل] –، م **١٥** أهل] –، ب **١٦** النمط] (في الهامش)، ب القسمان] قسمان، ب **١٩** وجمهوره] + وذلك امكن من الجزالة وقد يكون بتلاوم الحركات والسكنات كما يكون يتلاوم الحروف في جل القرآن وجمهوره، م **٢٠** قلناه]# بوحد، ف؛ (في الهامش)، ب | قوّة] الكلام، م

[2] المائدة (٥)، ٦ | [3] طه (٢٠)، ٦٣ ولفظ الآية أصلاً: ﴿قالوا إن هذان لساحران ...﴾

٦.١ الفصل السادس: الكلام في بيان أنّ القرآن في أعلى طبقات الفصاحة

أعلم أنّ هذا لا يتمّ إلّا بأن نبيّن جملاً من أقسام الفصاحة، ثمّ نبيّن أنّ نظم القرآن مشتمل عليها، ونبيّن مزايا القرآن فيها، ونلحق بذلك ما يكشف عن غرضنا في هذا ٥ الباب كشفاً يوضحه ولا يبقى معه لمرتاد الحقّ شبهة بعون الله عزّ وجلّ وحسن توفيقه.

أعلم أنّ أصل الفصاحة هو الإبانة عن المعنى| المقصود بحسن البيان، وهذا [ق: ١٤٤أ] معنى ما حكى الله عزّ وجلّ عن موسى صلى الله عليه ﴿وَأَخِي هَرُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا﴾[١] أي أحسن بياناً.

١٠ **فمن أقسام الفصاحة** أن يكون الكلام مركباً من اللغات الفاشية بين العرب التي لم يسترذلها أحد منهم نحو (عنعنة تميم) و (كشكشة ربيعة)، وذلك أنّ قوماً من تميم تجعل الهمزة المفتوحة عيناً. وأنشد **الخليل** فيه: (وجيهاً موشك عن يصدع الكبدا)، أراد: أن يصدع.| وقوم من ربيعة يقولون للمراة: (عليش، وأليش، [ف: ١٢٦ب] وبش)، يريدون: عليك، وإليك، وبك. فيجعلون الكاف شيناً وينشدون: فعيناش ١٥ عيناها وجيدش جيدها، سوى أنّ عظم الساق منش دقيق. قال **الخليل**: (من ترك عنعنة تميم وكشكشة ربيعة)، فهم الفصحاء. ومن ذلك ما حكى عن قوم من العرب أنهم يكسرون النون التي تدخل على الفعل المستقبل فيقلون: (ونذهب ونخرج). ومن ذلك جرّ الاسم لمجاورة المجرور، وإن لم يكن ذلك حقّه كقولهم (جحر ضبٍّ خربٍ).| ولذلك ذهب نحاة البصرة إلى أنه لا يجوز أن يتأوّل قول الله [م: ٩٤]

---

٤ مزايا] مقدار، ف | هذا] (فوق السطر)، ف **٥** عزّ وجلّ] –، ف، م، ب **٦** المقصود] المقصـ، م | بحسن] حسن، ب **١٠** الكلام] –، ف؛ (في الهامش)، ب **١١** التي] الذي، م | نحو] (فوق السطر) + عند، ف **١٢** وجيهاً] وجهها (مع تصحيح تحت السطر)، ف **١٣** يصدع] + فقال عن يصدع، م | عليش] وجهها (مع تصحيح تحت السطر)، ف **١٤** فعيناش] وجهها (مع تصحيح تحت السطر)، ف **١٥** عظم ...دقيق] (في الهامش)، ق من] وجهها (مع تصحيح تحت السطر)، ف **١٦** فهم] فهو + من (فوق السطر)، ب | عن] من، ف **١٧** فيقلون] فيقول، ق، ف | ونذهب] وجهها (مع تصحيح تحت السطر)، ف | ونذهب] نذهب، ف؛ يهذب (مشطوب مع تصحيح فوق السطر)، ب **١٨** ومن ذلك] وبدحل ومن، ف | ذلك[1]] (في الهامش)، ب | ذلك[2]] + حقيقة (مشطوب)، ق **١٩** ذهب] + بعض، م | يتأوّل] + عليه، م

---

[١] القصص (٢٨)، ٣٤

[ق: ٤٤ب] صُرِفُوا كان لا يتعجب منه المتعجب ولا يحار فيه الحائر، وإنما كان يكون| التعجب والحيرة في صرفهم. ألا ترى أنّ نبيّاً لو قال: (معجزتي أن أكلمكم اليوم إلى المساء بما تكرهون، فلا يمكن أحداً منكم أن يجيبني، لأنكم تصرفون عنه)، كان الإعجاز في صرفهم هو الذي يكون أعجوبة وفيه يحار من يحار دون مخاطبته المعهودة لهم. كذلك يجب أن يكون حال القرآن والصرف على أوضاعهم لو كانت صحيحة وفي ٥ حرّي الأحوال على خلاف ذلك دلالة على فساد قولهم.

فأمّا السور القصّار فليس يبعد عندي أن يقال إنهم صرفوا عن الإتيان بمثلها، إذ ليس يظهر لنا في نظمها وفصاحتها ما يمكن أن نقول إنّ الإعجاز يتعلّق به، وهذا فيه نظر والله أسأل حسن التوفيق.

ونحن نبيّن الآن فصاحة القرآن وشرف موقعه ومصادفة نظمه أعلى طبقات ١٠ [م: ٩٣] الفصاحة، إذ به يتمّ ما اعتمدناه وبنينا كلامنا| عليه والله الموفّق والمعيّن. هذا ولستُ أُطمع في أن أُذكر جميع مزاياه وعجائبه وما اختصّ به من دقائق المعاني وعلو رتبته في الفصاحة ومباينته عامة كلام العرب مما يوجب شرفه ويدلّ على [ف: ١٢٦أ، ب: ٣٠أ] بلوغه ذروة البلاغة وغارب الفصاحة،| لكني أُذكر يسيراً| من كثير وغيضاً من فيض على ما يحضرني في الحال منبهاً به على ما سواه مستعيناً بالله عزّ وجلّ ١٥ ومستمداً من فضله وراغباً إليه عزّ وجلّ أن يكتبه في صحفنا ﴿إِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ وَإِذَا السَّمَاءُ كُشِطَتْ﴾[11] وتبيض وجوهنا ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾[12] حسبي وكفى.

---

١ المتعجب] العجب، ف، ب | ولا] ولكن، ف | يحار] بحار، ف | التعجب] العجب، ف ٣ أحداً] لاحد، م ٤ وفيه] وقد، ق ٥ كذلك] وكذلك، م ٦ فساد] افساد، ق ٧ إنهم] لهم، م ٨ يتعلّق] يعلق، ق، ف، ب ٩ به] فيه، ق، ف | أسأل] (فوق السطر)، ب ١٠ وشرف] فشرف، ف | ومصادفة] ومصارعه (مع تصحيح في الهامش)، ب ١٢ ولستُ] ليس (مع تصحيح)، ف | في] (فوق السطر)، ق ١٣ في...١٤ البلاغة] (في الهامش السفلي)، ف | ومباينته] مبا ينته (في السطر التالي)، ق | عامة] (فوق السطر)، ب ١٤ لكني] الى، ف، ب | أُذكر] قليلا، م ١٦ صحفنا] صحيفنا، ب | إِذَا] واذا، م ١٧ وتبيض] واذا، م | وتبيض] فيبيض، ف؛ ويتبيض، م | يَوْمَ] واذا، م ١٨ وُجُوهٌ] + وهو، ف، ب | حسبي] + اليه، ق | حسبي وكفى] –، م

---

[11] التكوير (٨١)، ١١-١٢ | [12] آل عمران (٣)، ١٠٦

ولهذا قالوا إنّ الشاعر المفلّق هو الذي يرمي قريحته بالبيت بعد البيت، والمتوسّط من يأتي بالمصراع بعد المصراع، والمتكلّف| من يأتي بالكلمة بعد الكلمة [ف: ١٢٥أ] حتى يؤلفها شعراً. وليس الفاصل بين الشاعر الأوّل والثاني أو الثالث إلّا العلوم التي أشرنا إليها المعبّر عنها بالطبع. وهكذا أحوال الخطباء والمترسلين،| منهم من [ب: ٢٩ب] ٥ يستجيب طبعه إلى أن يأتي بالفصول بعد الفصول والإسجاع بعد الإسجاع يكاد يتسلسل عليه ماء العذوبة ويبعد عن التكلّف والتعسّف، ومنهم من يؤلف الكلمة إلى الكلمة والسجع إلى السجع متعملاً حتى| ينادى على نفسها بأنها متكلّفة [م: ٩٢] متعسفة، وليس الفاصل بينهم إلّا الطبع.

وعلى أنّ الإعجاز لو كان من جهة الصرف، لكان الصرف هو المعجز ولم يكن ١٠ القرآن معجزاً. وهذا خلاف ما يعلم من دين المسلمين، لأنّ المسلمين مجمعون على أنّ الله عزّ وجلّ جعل القرآن معجزاً لنبيّه صلى الله عليه وآله. ويدلّ على ما قلناه أيضاً من كون القرآن معجزاً في نفسه ما حكى الله عزّ وجلّ حيث يقول ﴿ثُمَّ نَظَرَ، ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ، ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ، فَقَالَ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ﴾[٨]. وما ذكر من اجتماع **أبي جهل** و**عتبة بن ربيعة** في ملأ من قريش يتعجبون من القرآن حين ١٥ قالوا: نحتاج إلى رجل يعرف الشعر ويعرف كلام الكهنة. فقال **عتبة بن ربيعة:** أنا لذلك ومضى إلى رسول الله صلى الله عليه فتلا عليه قول الله عزّ وجلّ ﴿حم، تَنزِيلٌ مِّنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾[٩] حتى مرّ في السورة وانتهى إلى| قوله ﴿فَإِنْ أَعْرَضُوا [ف: ١٢٥ب] فَقُلْ أَنذَرْتُكُمْ صَاعِقَةً مِّثْلَ صَاعِقَةِ عَادٍ وَثَمُودَ﴾[١٠]، فقام مرعوباً مدهوشاً وقال: (سمعتُ الشعر وسمعتُ كلام الكهنة وما هذا شيئاً من ذلك، وإلى سائر ما ذكر ٢٠ من غيرهم في أمر القرآن). فلو كان القرآن أمراً لا يتعذّر مثله على العرب إنما

١ يرمي] ترمى، ب **٢** من[2]] –، ف، ب | بعد الكلمة] (في الهامش)، ب **٣** أو] و، ف **٤** والمترسلين] والمرسلين، ف **٥** الإسجاع] + بحيث، م **٦** يتسلسل] سلسل، ب | التكلّف] التكلف، ف **٧** والسجع... السجع] السجعة الى السجعة، م | متعملاً] –، ف، ب؛ متعمدا لها، م | حتى] + مكاد، م | ينادى] ياتى (مشطوب)، ق؛ تنادى، ف **٨** وليس] فليس، م **٩** وعلى] على، م | الصرف[1]] + و (مشطوب)، م **١٢** في نفسه] –، م | حكى] حكاه، ف | ثُمَّ] (مشطوب)، ب | ثُمَّ...١٣ نَظَرَ] –، م **١٨** مرعوباً] مدـ (مشطوب مع تصحيح فوق السطر)، م | وقال] (فوق السطر)، ق **١٩** شيئاً] شى، ف، ب | ذكر] نذكر، ف، ب **٢٠** غيرهم] يحير، م | إنما] وانما، م، ب

[٨] المدثر (٧٤)، ٢١ـ٢٤ | [٩] فصلت (٤١)، ١ـ٢ | [١٠] فصلت (٤١)، ١٣

وأمّا سؤال من يسأل من أهل هذه المقالة فيقول: إذا كان الإنسان قادراً على أن يقول ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ ويتأتي منه أن يقول ﴿رَّبِّ الْعَالَمِينَ﴾ وغير متعذّر عليه أن يقول ﴿الرَحمَن الرَحِيمِ﴾ وأن يقول ﴿مَلِك يَوم الدِين﴾ ثم كذلك إلى أن يأتي على جميع القرآن، فما الذي يمنعه عن الإتيان| بمثله؟ ومتى يحصل [ف: ١٢٤ب] التعذّر أعند أوّل كلمة أو عند الثانية أو الثالثة أو ما بعدها؟ وذلك مما لا ٥ يصحّ، فثبت أنّ الإعجاز هو الصرف، فأنه من ركيك السؤال، لأنّا قد بيّنّا فيما تقدّم أنّ إنشاء الخطبة أو الشعر أو الرسالة أو نظم القرآن في أعلى طبقات الفصاحة يحتاج إلى علم زائد على العلم بالنظم والفصاحة، وإنّ ذلك العلم الزائد هو الذي يعبر عنه بالطبّع، فلا وجه لهذا السؤال. على أنّا نوضح سقوطه بأن نقول لهذا السائل: أليس قد علمت أنّ كلّ أحد ممن يعرف لغة العرب يمكنه أن ١٠ يقول (فإنك) ويمكنه أن يقول (كالليل) ويمكنه أن يقول (الذي) ولا يتعذّر عليه أن يقول (هو مدركي) ويتأتي منه أن يقول (وإن خلت) ويتأتي منه أن يقول (أنّ المنتأى) ولا يتعذّر عليه أن يقول (عنه واسع)؟ أفترى أنّ كلّ من يعرف لغة العرب يمكنه أن يأتى بمثل قول **النابغة**:

فَإنَّكَ كاللَّيْلِ الذي هُوَ مُدْرِكي وإنْ خِلْتُ أَنَّ المُنْتَأَى عَنكَ واسِعُ؟[٧] ١٥

فيقال له: فمتى يحصل التعذّر عليه عند أولى لفظة أو عند الثانية أو عند الثالثة أو بعدها، ثم يلزم ذلك في جميع أشعار العرب وخطبهم. وهذا فساد أظهر من أن يحتاج إلى الإطناب ولا بدّ لهذا السائل من الرجوع إلى ما تقدّم من جوابنا.| [ق: ٤٤أ]

١ فيقول] + ان الانسان (مشطوب)، م | الإنسان] (فوق السطر)، م ٣ أن...٤ أن] –، ق | وأن] ولا ان، م ٥ أوّل] اولى، م ٦ هو] (كلمة مكررة مشطوبة)، ف | ركيك] (مع تصحيح في الهامش)، ق | لأنّا] لان، ف، ب ٧ أو[1]] و، ف، ب | أو[2]] و، ف، ب | أو[3]] و، م، ب ١٠ علمت] علمنا، ف ١٢ وإن...يقول[3]] –، ق، ف، ب ١٣ المنتأى] (مع تصحيح في الهامش)، ق | يتعذّر] متعذر، ب | أنّ[2]] (فوق السطر)، ب ١٤ النابغة] + شعر، م ١٥ عَنكَ] عنه (فوق السطر)، ق؛ عنه، م، ب ١٦ فمتى] فمن، ق | عليه] –، م أولى] اول، ف، ب ١٧ فساد] فساده، ف، م، ب

[٧] قارن ديوان النابغة الذبياني، ت. شكري فيصل، بيروت ١٩٦٨، ص ٥٢

سقط دون غرضه وهبط دون مرتقاه، وليس ذلك إلّا أنه يفقد العلم الذي معه يصحّ ايقاع الفصاحة في هذا النظم المخصوص.

فإن قيل: ما تنكرون على من قال لكم: إذا كان هذا النظم لم يكن عُرِفَ قبل
٥ النبيّ صلى الله عليه، فما أنكرتم أن يكون معجزاً على الانفراد، لأنه بالإتيان به يكون ناقضاً للعادة؟

قيل له: ليس معنى قولنا في المعجز أنه ناقض للعادة أنه أُتِيَ به من غير أن كان مثله قبل ذلك الوقت، لأنّ السبق إلى الشيء لا يوجب كونه معجزاً. ألا ترى أنّ كثيراً من الصناعات قد ابتدئت ووقع السبق إليها من أقوام ولا يصحّ ادّعاء
١٠ المعجز في شيء منها؟ وإنما نريد بقولنا إنه (ناقض للعادة) أنّ مثله| يتعذّر على [ف: ١٢٤أ] جميع البشر والعادة المنقوضة استمرار الحال في تعذّره على ما قلنا.

فأمّا قول من يقول: إنّ الإعجاز في الصرف في جملة القرآن، فهو عندي بعيد جداً، لأنّ الصرف عن الشيء يمكن أن يدّعى إذا علم أنه مقدور عليه غير متعذّر
١٥ وجود مثله| ممن ادّعى أنه مصروف عنه. وليس هاهنا ما يبين أنّ الإتيان بمثل [ب: ٢٩أ] القرآن كان ممكناً للعرب غير متعذّر عليهم، بل قد ذهبنا على خلاف ذلك، فبان| [ق: ٤٣ب] سقوط قول من ادّعاه.

وأيضاً القول بذلك يؤدي إلى أن لا يعرف الفرق بين ما يتعذّر على الناس وبين ما لا يتعذّر، لأنه لو جاز لهم أن يقولوا إنّ العرب صُرِفُوا عن الإتيان بمثل
٢٠ القرآن، وإن لم يثبت تأتيه منهم، لجاز أن يقال إنّ الناس صُرِفُوا عن فعل الأجسام والألوان والحياة والقدرة، وإن لم يثبت أنّ شيئاً منه| متأت منهم. وهذا واضح [م: ٩١] السقوط وكذلك القول في الصرف عن القرآن.

---

١ أنه] لانه، ف، ب | يفقد] فقد، ب **٤** قيل] قال، ب **٧** قيل...للعادة] (في الهامش)، ب | ناقض] ناقضا، ف **٨** ذلك] + في، ف | كونه] + ان يكون (مشطوب)، م **١١** قلنا] قلناه، ف، م **١٣** فأمّا] باب أخر فاما، م **١٥** هاهنا] هنا، م **١٦** ذهبنا] دللنا، ف، م، ب **١٧** قول] –، ق، ب **١٨** أن] + لا، ف، م لا] –، ق، ب **٢٠** وإن] فان، م | الناس] + قد، ف **٢١** والحياة] الحيوة، ف، م، ب **٢٢** وكذلك] فكذلك، م

[ب: ٢٨ب] وجملة هذه العلوم هي| علوم ضرورية، وإن كانت لا تحصل إلّا بالممارسة كالعلم بالمهن والصناعات. ثمّ العلم بما إذا أتى به كانت فصاحة في الطبقة الدنيا أو الوسطى أو العليا في نظم مخصوص علم ثالث، وهو أيضاً إذا حصل حصل ضرورة. وإذا كان هذا هكذا لم يمتنع أن يكون الله عزّ وجلّ لم يجمع لأحد من البشر بين هذه العلوم الثلاثة: أحدها هو العلم بما به يكون هذا النظم، والثاني ما ٥ به تكون الفصاحة، والثالث ما به يكون هذا النظم واقعاً في أعلى طبقات الفصاحة. وإذا لم يمتنع ذلك لم يمتنع أن يتعذّر على جميع البشر الإتيان بمثل القرآن لفقد أحد العلوم الثلاثة، وإن حصل العلمان.

يكشف هذه الجملة أنّا نعلم أنّ الكاتب الذي يكتب الرسائل في أعلى طبقات الفصاحة إذا عدل عنها إلى الشعر ربّما لم يمكنه أن يأتي به في أعلى طبقات ١٠ الفصاحة. وكذلك الشاعر المفلّق ربّما أمكنه في الشعر أن يرتقي إلى أعلى طبقات الفصاحة، فإذا أخذ يكتب الرسائل هبط عن مرتقاه. وعلم هذا الخطيب المصقع والمحاور الفصيح قد يعدل الواحد منهما عما هو نهاية فيه إلى غيره، فلا يمكنه بلوغ [ق: ٤٣أ] النهاية فيه. فوضح بما ذكرنا أنّ العلم| بإيقاع الفصاحة في نظم مخصوص علم ثالث [ف: ١٢٣ب] غير العلم بالنظم والعلم بالفصاحة، فلم يمتنع أن يتعذّر ما ذكرنا لفقد ذلك العلم.| ١٥ [م: ٩٠] وهذه العلوم هي التي يعبّر عنها بالطبع فيقال: فلان مطبوع في| كذا غير مطبوع في كذا، والمرجع به إلى العلوم التي ذكرناها.

يكشف ذلك أنّا نعرف من حال **الخليل** و**الأصمعي** ومن جرى مجراهما أنهم كانوا يعرفون الفصاحة ولم يتعذّر عليهم، وكانوا يعرفون وزن الشعر ولم يكن يتعذّر، ومع هذا نعلم أنّ واحداً منهم لم يكن يمكنه أن يأتي بمثل أشعار **إمرئ** ٢٠ **القيس** و**النابغة** و**الأعشى** ومن دونهم من فحول الشعراء. وليس السبب فيه إلّا ما ذكرناه، ولهذا تجد من يتفاصح في كثير من أجناس النظم، إذا طلب نظم القرآن

---

١ وجملة... ٢ فصاحة] –، ق **٢** فصاحة] فصيحاً (مشطوب)، ق **٤** هذا] + كا (مشطوب)، ب **٥** الثلاثة] الثلثة، م | أحدها] احد (مكررة مشطوبة)، ف | هو] (فوق السطر)، ب | والثاني... ٦ النظم] –، ق، ف، ب **٨** الثلاثة] الثلثة، م، ب **١٠** به] –، م **١١** الشعر] + الى، ف **١٢** المصقع] المسقع، ق **١٣** منهما] –، م، منهم، ب **١٥** ذكرنا] ذكرناه، م **١٦** غير... في[2]] (في الهامش)، م **١٨** نعرف] + ‡ (مشطوب)، ق **١٩** كانوا] (فوق السطر)، ب **٢٠** هذا] ذلك، ف | أشعار] شعر، ف **٢١** ومن] فمن، م | فيه] –، ف، ب **٢٢** ذكرناه] ذكرنا، ف | في] (مع تصحيح فوق السطر)، ق

فإن قيل: ما تنكرون على من قال لكم إنّ الإعجاز تعلّق بالنظم فقط؟

قيل: قد تقدّم بيان فساد قول من يقول ذلك، لأنّا بيّنّا أنّ مثل هذا النظم لا يجوز أن يتعذّر على من لا يتعذّر عليه سائر أجناس النظم، وذلك يسقط هذا السؤال. ولا يصحّ أيضاً سؤال من يسأل فيقول إذا لم يكن النظم معجزاً، فيجب ٥ أن تكون الفصاحة هي المعجز. ولا سؤال من يسأل فيقول إنّ الفصاحة قد انتقضت بها العادة، فلا وجه لضمّ الأسلوب إليها، لأنّا قد بيّنّا أنّ الإعجاز بهما تعلّق وأنه لا سبيل لنا إلى العلم بأنّ فصاحة القرآن قد بلغت إلى حدّ انتقضت به العادة، وبيّنّا أنّ الإعجاز بهما تعلّق، أعنى النظم والفصاحة، وأنّ ذلك جاري مجرى العلّة ذات وصفين في أنّ كلّ واحد من الوصفين لا يتعلّق الحكم به على الانفراد.

١٠

فإن قيل: فإذا قلتم إنّ النظم على الانفراد غير متعذّرٍ على البشر، وكذلك الفصاحة| على الانفراد غير متعذّرة على البشر، فكيف يصحّ أن تقولوا: يتعذّر [ق: ٤٢ب] عليهم الجمع بينهما؟ وهذا يؤدي إلى القول بأنّ الإتيان بمثل| القرآن لا يتعذّر على [م: ٨٩] البشر.

١٥ **قيل له:** معاذ الله من ذلك. فإنّ القول الذي قلناه لا يؤدي إلى ما ذكرتم على ما نبيّنه ونوضحه وذلك أنّ الذي من أجله لا يتعذّر النظم هو المعلوم الذي يحصل به وهو العلم بأنّ كلمة إذا وقعت عقيب كلمة عقيب هذا النظم أو غيره من نظم أجناس الكلام موزونة أو منثورة، ويتعذّر ما يتعذّر من ذلك لفقد هذا العلوم. وكذلك الذي من أجله لا تتعذّر الفصاحة| هو أن يعلم أنّ كلّ كلمة إذا وقعت [ف: ١٢٣أ] ٢٠ عقيب أي كلمة، وما جرى مجراه من تبديل حرف عن حرف أو حركة عن حركة خرج الكلام فصيحاً.

---

٢ قيل] + له، ف | تقدّم] ‡، ف | بيان] –، ب، ف **٤** السؤال] –، م | إذا ... ٥ فيقول] (في الهامش)، م، ب | لم ... ٥ إنّ] –، ف **٧** وأنه] (فوق السطر)، م؛ فانه، ف | به] بها، ف **٨** وبيّنّا] وبين، ب، ف | أنّ] (فوق السطر)، ب **١١** قيل] قال، ف | الانفراد] + لا (مشطوب)، ب؛ + لا، ف | على[2] ... ١٢ متعذّرة] (في الهامش)، م **١٦** ونوضحه] –، م | الذي[2]] الى، م **١٧** وهو] وهي، م، ب | بأنّ] باى، م | عقيب[2]] ثم، م **١٨** أو] و، م **١٩** أجله] + أن، ق، ف | أنّ كلّ] اى، م **٢٠** حركة عن حركة] كلمة عن كلمة، ق، ف، ب **٢١** خرج الكلام] –، م

القرآن أو يأتي بما يقاربه نحو **مسيلمة** و**طليحة** و**ابن المقفع** على اختلاف أحوالهم طلب الأسلوب والفصاحة معاً، ولم يكن فيهم من كان يأتي بشعر أو خطبة فيدّعي أنه قد أتى بما يقاربه. فدلّ ذلك على أنهم أجمعون عرفوا| أنّ المقصود بالتحدّي هو النظم والفصاحة معاً، فدلّ ذلك على صحّة ما قلناه. [ب: ١٢٨أ]

على أنّ قوله عزّ وجلّ ﴿قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ﴾[٤] وقوله ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾[٥] وقوله عزّ وجلّ| ﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ﴾[٦] يدلّ على أنّ النظم مقصود بالتحدّي، لأنّ اسم السورة لا ينطلق على الشعر| ولا الخطبة ولا الرسالة ولا إسجاع الكهنة ولا المحاورة وإنما ينطلق على ما له هذا النظم المخصوص. فإذا كان كذلك كان قوله ﴿قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ﴾ جارياً مجرى أن يقول: فأتوا بجملة لها هذا النظم المخصوص. فبان صحّة ما ادّعيناه من تعلّق الإعجاز بالنظم مع الفصاحة. [ق: ٤٢أ] [م: ٨٨]

فإن قيل: إذا ثبت أنّ هذا النظم المخصوص لم تكن العرب تعرفه ولا جرت عادتها باستعماله، فمن أين ادّعيتم أنّ اسم السورة يتناوله دون سائر أجناس الكلام؟

قيل: هذا الاسم جارى مجرى الأسماء الشرعيّة، لأنه لم تكن العرب تستعمله في جمل شيء من أجناس الكلام، وإنما استعمل ذلك بعد نزول القرآن إلّا أنه لمّا قال عزّ وجلّ ﴿بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ﴾ وقال ﴿بِعشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ﴾ صحّ أنه يجوز استعماله فيما يجانس نظمه من الكلام. وهذه دلالة قويّة يجوز أن تعتمد ابتداء في بيان أنّ النظم مقصود| بالتحدّي. وإذا ثبت ذلك ثبت تعلّق الإعجاز بالنظم على ما قلناه. [ف: ١٢٢ب]

٢ معاً] جميعا، م **٣** المقصود] المقص، م **٥** قوله] (كلمة مكررة)، ب | قُلْ] –، ف، م، ب | وقوله] وقل، ق | وقوله...٦ مِّثْلِهِ[1]] –، م **٦** وجلّ] + قل، م **٨** المحاورة] المحاور، ف **٩** قوله] + تعلى، م | قُلْ] –، ف، ب **١٣** ادّعيتم] + انتم، ف، ب | اسم] –، ف، ب **١٤** قيل] + له، ف | جارى] جار، ف، ب **١٥** شيء] –، ف، ب | القرآن] + في سورة ، م **١٦** بِسُورَةٍ] + من، م | مِّثْلِهِ[1]] (فوق السطر)، ب | بِعشْرِ] عشر، ب **١٧** تعتمد] + في (مشطوب)، ب

[٤] يونس (١٠)، ٣٨ | [٥] البقرة (٢)، ٢٣ | [٦] هود (١١)، ١٣

الموقع، وإن كانت أقسام الفصاحة كثيرة متنوعة على ما نذكرها ونبيّنها بعد الفراغ
من هذا الفصل. وإنما صار هذا القسم يشترك في العلم به من خفت بضاعته في
معرفة كلام العرب أو توفرت، لأنّ لها| حلاوة تدرك من جهة السمع كما أنّ [ف: ١٢١ب]
للألوان المخصوصة كالصفرة والخضرة ونحوهما حلاوة تدرك من جهة| البصر، [م: ٨٧]
٥ وكذلك ما يختصّ سائر الحواس. وليس كذلك سائر أقسام الصناعات، لأنّ العلم
بها مفتقر إلى العلم بطرائق العرب في منظوم| كلامهم ومنثوره وجهات تصرّفهم [ق: ٣٩ب]
فيها وكثير من أحوال لغاتهم وعاداتهم في ايرادها. وهذه أبواب لا يستقل بمعرفتها
من لم يكن مطبوعاً عليها إلّا أن ينال منها حظاً جزيلاً وقسماً وافراً.

١٠ **فإن قيل:** ما تنكرون على من قال لكم إنّ النبيّ صلى الله عليه قد تحدّى
بالقرآن وعلمنا ذلك من حاله، ولم يثبت أنّ النظم كان مقصوداً بالتحدّي. وإذا لم
يثبت ذلك وثبت أنه لا بدّ من وجه يكون هو المقصود بالتحديّ، ثبت أنّ ذلك
الوجه هو الفصاحة فقط، فبطل قول من يقول إن النظم مقصود بالتحدّي؟

قيل له: لا فصل بينكم وبين من قال: لم يثبت أنّ الفصاحة مقصودة
١٥ بالتحدّي، وإذا لم يثبت ذلك فكان لا بدّ من وجه يكون هو المقصود بالتحدّي
ثبت أنّ ذلك الوجه هو النظم فقط، وذلك أنّ القرآن له هذا النظم المخصوص
والفصاحة المخصوصة وقد وقع التحدّي به وثبت عجز البشر عن الإتيان بمثله. فلم
يكن ادّعاء تعلّق العجز بأحد الأمرين أولى من ادّعاء تعلّقه بالآخر، فيجب أن
يقال إنه متعلّق بهما أو يقال أنه لا يتعلّق بواحد منهما. ولا يصحّ القول بأنه لا يتعلّق
٢٠ بواحد منهما، لأنه لا بدّ من وجه به يتعلّق الإعجاز ويكون هو المقصود بالتحدّي.
فإذا ثبت ذلك فيجب تعلّق الإعجاز بالأمرين، وإن يكونا جميعاً مقصودين
بالتحدّي| على ما ذهبنا إليه. على أنّا قد عرفنا من حال كلّ من ادّعى أنه يعارض [ف: ١٢٢أ]

١ نذكرها] ذكرناه، م | ونبيّنها] ونبينه، م **٣** لأنّ لها] لانها، ف **٥** ما] –، ف؛ (فوق السطر)، ب | سائر[1]] بساير، ف | الصناعات] الفصاحات، ف، ب **٦** مفتقر] مفتقرا، ف **٧** من] (فوق السطر)، ب **٨** من] ومن، ف | ينال] يناول، ف، ب | منها] (فوق السطر)، م **١٠** قيل] قال، ف **١١** أنّ] + المنظوم (مشطوب)، م **١٢** من...هو] ‡، ف | يكون] –، ب **١٣** فبطل...١٦ فقط] (في الهامش)، م | مقصود] مقصودا، ف **١٩** يصحّ] + اله لقـ‡ـه لا (مشطوب)، ب | القول... ٢٠ به] (في الهامش)، ب **٢٠** بواحد] بواحده، ف، ب | المقصود] المقص، م **٢١** الإعجاز] بالاعجاز، م | وإن] + لم، م **٢٢** كلّ] –، ف، ب

النظم والفصاحة في الماه (؟) إلى التعذّر، فوجب القول بأنه تعذّر الإتيان بمثل القرآن في الصفتين جميعاً، فصحّ ما ذهبنا إليه.

[ق: ١٤١أ] **فإن قيل:** ما تنكرون على من قال لكم إنّا، وإن لم نعلم الآن| ضرورةً أن القرآن قد باين سائر كلام العرب في| الفصاحة مباينة انتقضت بها العادة، فإنّا ٥ [ف: ١٢١أ] نجوز أن يكون العرب الذين كانت المعرفة لهم بذلك جبلةً وطبيعةً قد عرفوا ذلك ضرورةً.

قيل له: تجويز ذلك لا يقتضي صحّة ما ادّعيتموه، لأنّ الذي بنى عليه الدليل لا يغنى فيه التجويز، وإنما يجب أن تثبت فيه الصحّة على القطع حتى يصحّ الدليل الذي بنى عليه وأنتم لم تثبتوا صحّته ولا يستقيم سؤالكم. ١٠

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون من تأمّل قول الله عزّ وجلّ ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِّلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾[١] وقوله سبحانه ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى وَمَا يَنطِقُ عَنِ| الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾[٢] وقوله عزّ وجلّ ﴿فِي سِدْرٍ مَّخْضُودٍ وَطَلْحٍ مَّنضُودٍ وَظِلٍّ مَّمْدُودٍ وَمَاءٍ مَّسْكُوبٍ﴾[٣] عرف ما ادّعيناه من أنّ فصاحة القرآن وقعت على وجه انتقضت به العادة. ١٥ [ب: ٢٧ب]

قيل له: نحن لا ننكر أنّ ألفاظ هذه الآيات جزلة واقعة في أعلى طبقات الفصاحة من جهة الجزالة إلّا أن بين أن يكون الكلام كذلك وبين أن تنتهي فصاحته إلى حيث تنتقض العادة بون. وهذه الآيات لا يكاد يذكرها إلّا المتكلّم ٢٠ الذي لا يتصوّر من أقسام الفصاحة إلّا جزالة اللفظ. وذلك لعمري قسم منها عظيم

٤ قيل] قال، ف **٥** بها] به، م **٦** لهم بذلك] بذلك لهم، م | قد] و ق، ف، ب **٧** ضرورةً] (فوق السطر)، م **٨** قيل ...ذلك] قل طبقات العصك؟، ف **٩** التجويز وإنما] ‡ + له، ف **١٠** ولا] فلا، م **١٢** قيل] قال، ف | يَا أَرْضُ] يارض، ق، ف، ب **١٣** وَقُضِيَ الْأَمْرُ] –، ق | عَلَى الْجُودِيِّ] –، ف؛ (في الهامش)، ب **١٤** وقوله سبحانه] –، ف، ب | إِذَا] ‡، ف **١٥** عَنِ] (كلمة مكررة)، ب | عزّ وجلّ] –، ف، ب **١٩** يكون] (فوق السطر)، ب **٢٠** العادة] (فوق السطر)، م | بون] بونا، م **٢١** لعمري] (في الهامش)، ب

[١] هود (١١)، ٤٤ | [٢] النجم (٥٣)، ١ـ٤ | [٣] الواقعة (٥٦)، ٢٨ـ٣١

الأساليب حتى| بلغ فيها الغاية لا يجوز أن يتعذّر عليه الأسلوب الآخر حتى لا يمكنه أن يأتي بشيء منه، وإن لم يمكنه التصرّف فيه، وبلوغ الغاية كما أمكنه في النظم الآخر. [ق: ٤٠ب]

يبين ذلك أنّ الخطيب المصقع، وإن تعذّر عليه إنشاء الرسائل على الغاية ٥ التي تطلب لها، فليس يتعذّر عليه جملةً، بل لا بدّ من أن يتمكّن من إنشائها في الطبقة الدنيا أو الوسطى، وكذلك من تقدّم في| صناعة الرسائل هذا حكمة في الخطب، وكذلك المقدّم في المحاورات المتناهى فيها. فإذا ثبت ما بيّنّاه صحّ ووضح أنّ من تقدّم وبرع في بعض هذه الأساليب حتى فاق نظراءه وقرع أكفاءه لا يتعذّر عليه الإتيان بأسلوب القرآن في الطبقة الدنيا، فصحّ بما بيّنّاه أنه لا يمكن ١٠ يقال إنّ الإعجاز تعلّق بمجرد النظم. [ف: ١٢٠ب]

ولا يمكن أن يقال أنه تعلّق بمجرّد الفاصحة، لأنّ ذلك لا يتمّ إلّا بأنّ تعلم أن القرآن قد بلغ في الفصاحة مبلغاً تجاوزت الحدّ الذي يتمكّن منها البشر تجاوزاً انتقضت به العادة. ولا يمكن ادّعاء هذا العلم، لأنه لا يخلو من أن يكون ضرورةً أو مكتسباً. ولا يجوز أن يكون ضرورياً، لأنّ ذلك لو كان كذلك لاشترك فيه ١٥ جميع مَن له قدم في اللغة وحظّ من العلم بمواقع كلام العرب. والأمر بخلاف ذلك، لأنّ مثل ذلك في التمييز فيه وفي غيره من الكلام وفي سائر الصناعات يجب أن يكون طريقه الضرورة.

فإذا ثبت بما بيّنّاه أنّ ادّعاء التعذّر في كلّ واحدٍ من الأمرين لا يمكن ولا يصحّ، ثبت أنّ الإعجاز تعلّق بمجموعها، لأنّا قد علمنا تعذّر الإتيان بمثله على ٢٠ العرب بما ثبتناه وأوضحناه في كتابنا هذا. والصفتان| قد جرتاً مجرىً واحداً، أعنى [م: ٨٦]

---

١ بلغ] ببلغ، ف | بلغ] فيهما، ف | يجوز] يبوز (مع تصحيح فوق السطر)، ق **٤** يبين] بين، م | المصقع] المسقع، ق **٥** تطلب] يطلب، ق، ف، ب | لها] بها، ب، ف | بل] –، ف | من[1]] –، ب، ف **٨** هذه] (فوق السطر)، ب | أكفاءه] اكفاه، ق، م، ب؛ اكفاوه، ف **٩** عليه] ‡، ف؛ (فوق السطر)، ب | الإتيان] وصفته، ف | بأسلوب] او لاسلوب، ف | فصحّ] فيصيح، م | يمكن] + ان، م **١٠** إنّ] (في الهامش)، م | إنّ...تعلّق] ‡ وجه حصللق؟، ف **١١** أنه] –، ق، ف، ب | يتمّ] يصح (مشطوب)، ق **١٢** تجاوزت] تجاوز، م | تجاوزت...البشر] (في الهامش)، م **١٣** يخلو] نخ، م | ضرورةً] ضروريا، م **١٤** ذلك...كان] ‡، ف **١٦** ذلك[1]] + ولا يصح ادعا من يقول انه مكتسب لانه لو كان مكتسبا لكان له طهيق يودى إليه وقد علمنا أن الأمر بخلاف ذلك، م | مثل] –، ف **١٨** واحدٍ] + منهما، م **١٩** تعلّق] + بهما، م | بمجموعها] بمجموعها، ق، ب؛ لمجموعها، م

قيل له: الصحيح لا يفسد لطعن من يطعن فيه أو يحاول إفساده. فإذا ثبت
[ق: ٤٠أ] ذلك لم يجب فساد| تلك الوجوه أجمع ولم يمنع أن يكون في جملتها وجه صحيح لا
يؤثر فيه طعن من يطعن. وإذا ثبت ذلك صحّ ما ادّعيناه من كونه معجزاً على ما
بيّنّاه وإن اختلف في الوجه الذي له كان معجزاً.

٥ ونعود إلى ذكر الوجوه التي ادّعى أنّ إعجاز القرآن يتعلّق بها ونبيّن ما نعتمده
منها. أعلم أنّ من الناس من ذهب إلى أنّ القرآن لم يتعذّر الإتيان بمثله لشيء من
أوصافه وإنما الإعجاز هو الصرف عنه. ومنهم من قال إنّ الإعجاز هو الفصاحة
المجردة وإنها قد بلغت الحدّ الذي يتعذّر الإتيان بمثلها على جميع البشر، وهذا قول
[ف: ١٢٠أ] الأكثر من المتكلمين. ومنهم من ذهب إلى| أنّ الإعجاز إنمّا هو في النظم المخصوص
١٠ الذي يميّز به القرآن عما سواه. ومنهم من ذهب إلى أنّ الإعجاز فيهما جميعاً، أعنى
النظم مع الفصاحة البالغة أعلى طبقات الفصاحة، وهذا هو الذي يصحّ عندي
ويتضح لديّ.

على أنّ من قال بالصرف لا بدّ له من الرجوع إلى بعض هذه الوجوه، لأنّ
الصرف عنده لم يقع عن جميع الكلام وإنمّا وقع عن كلام له صفّة مخصوصة، وتلك
١٥ الصفة لا بدّ من أن تكون هي الأسلوب أو الفصاحة أو هما جميعاً. والكلام في
الصرف يأتي بعد هذا الموضع، والذي يبيّن صحّة ما اخترناه وادّعينا صحّته أنه لا
يخلو من أن يكون الإعجاز فيه تعلّق بالأسلوب المجرد أو الفصاحة المجردة أو بهما
جميعاً. ولا يصحّ ادّعاء من يدّعى تعلّقه بالنظم أيّ الأسلوب فقط، لأنا نعلم
[م: ٨٥] ضرورةً| أنّ تميّز نظم القرآن عن سائر أساليب الكلام المنثور كأسلوب الخطب
٢٠ وأسلوب الرسائل وأسلوب كلام الكهنة واسجاعهم وأسلوب المحاورات ليس أكثر
[ب: ٢٧أ] من تميّز بعض الأساليب| عن بعض. وقد علمنا أنّ مَن يقدّم في بعض هذه

---

١ فيه] (فوق السطر) + فاذا ثبت ذلك (مشطوب)، م **٣** وإذا] فاذا، م **٤** له] (فوق السطر)، ب **٥** إلى] للى، ف | الوجوه] الوجه (مع تصحيح فوق السطر)، ق | إعجاز] (في الهامش)، ب | القرآن] (في الهامش)، م ما] –، ف **٦** أعلم] واعلم، ف، ب | أنّ[2]] (فوق السطر)، م **٧** هو[1]] من، ف، ب | عنه] –، ق | إنّ] (فوق السطر)، م **٨** وهذا] + من (مشطوب)، م **١٠** به] له، ف | فيهما] فيها، ف **١١** البالغة] لىلغة (في الهامش)، ف | الفصاحة[2]] الفصاحات، م **١٣** له] –، ق | الرجوع] الخروج، م **١٤** عنده...يقع] لم يقع عنه، م **١٥** هي] هو، ق، م **١٦** أنه لا يخلو] ‡ـو، ف **١٧** يخلو] نخ؟، م | أو[1]] و، ب **١٨** أيّ] و، م، ب، ف **١٩** أنّ] (كلمة مكررة مشطوبة)، م **٢١** بعض[1]] + هذه، م | مَن] + لا، ف | بعض[3]] –، م | هذه] –، ب

٥.١ الفصل الخامس: الكلام في بيان| ما له كان معجزاً [ق:٣٩ب]

أعلم أنّ ما فيه من الإخبار عن الغيوب لا إشكال في كونه معجزاً، لأنّ مثله
لا يجوز أن يصدر إلّا عن علّام الغيوب وسنفرد لذلك كلاماً بعون الله. وأمّا ما له
٥ كان معجزاً من غير هذا الوجه فقد اختلف فيه على ما نبيّنه. وهذا الاختلاف لا
يقدح في الدليلين اللذين قدمنا ذكرهما، لأنّ واحداً منهما لم يبن على وجه مخصوص
مما اختلف فيه.

وإنما بنينا الدليل الثالث فقط على وجه مخصوص مما اختلف فيه، لأنه مبنى
على أنه صار معجزاً للنظم المخصوص واقعاً في أعلى طبقات الفصاحة على ما مضى
١٠ القول فيه. فأيّ وجه من الوجوه التي اختلف فيها، صحّ لم يقدح فيما قدمناه من
الدليلين. وذلك أنهما مبنيان| على أنه قد تعذّر على| العرب الإتيان بمثله على وجه [ب: ٢٦ب، ف: ١١٩ب]
انتقضت به العادة. فلأيّ وجه كان التعذّر لم يؤثر ذلك في كونه معجزاً؟ ألا ترى
أنّ نبيّاً من الأنبياء لو أتى بما يتعذّر الإتيان بمثله على جميع البشر، علمنا أنه معجز
وإن شككنا أنه تعذّر لجنسه أو صفّته أو لأيّة صفّة كانت من صفّاته، أو لأنّ
١٥ الخلق أجمع صُرِفوا عنه على| أيّ وجه حصل الصرف، لأنّ الذي يتمّ به كونه [م: ٨٤]
معجزاً هو حصول التعذّر على وجه تنتقض به العادة، فكذلك ما قلناه في وجوه
إعجاز القرآن.

فإن قيل: ما تنكرون على من قال لكم: إذا كان كلّ واحدٍ منكم يطعن في
٢٠ الوجه الذي يعتمده صاحبه في بيان الوجه الذي كان له القرآن معجزاً ويبين فساده،
فليس يثبت شيء من تلك الوجوه، وإذا بطلت تلك الوجوه أجمع لم يصحّ كونه
معجزاً، لأنه لا يكون معجزاً إلّا لوجه يخصّه.

---

١ له] + القران، ف **٣** أنّ ما] انما، ف، ب **٤** وسنفرد لذلك] وسنفرده لك، م | وأمّا] فاما، م | له] –، ف، ب **٧** مما] فيما، م **٨** وإنما ...فيه] (مكررة)، ف | فقط] –، ف **١٠** فأيّ] واى، ف **١١** بمثله] –، ف؛ (فوق السطر)، ب **١٣** أنه] + ‡ (مشطوب)، ق **١٤** صفّته] لصفته، م | لأيّة] لاى، م | أو[3] و، ف **١٥** أجمع] اجمعوا، ق **٢٠** كان له] له كان، م | ويبين] بين، ف، م **٢١** فليس يثبت] ‡، ف | بطلت] بطل، ف

المتقدّمان يقتضى كلّ واحد منهما أنّ الإتيان بمثله لا يصحّ وعلى هذا أن صحّ واحد
من الدليلين المتقدّمين فيجب فساد هذا الدليل، وإن صحّ هذا الدليل وجب فساد
الدليلين المتقدّمين فيجب فساد هذا. وأنتم قد اعتمدتم الأدلة الثلاثة وصحّحتموها
وذلك متعذّر.

قيل له: هذا غلط ظاهر وقلّة تأمّل لتراتيب أدلّتنا، لأنّ الدليلين يوجبان أنّ ٥
الإتيان بمثل القرآن لا يصحّ ولا يجوز وإن كان قد حكى عن قوم أنهم ذهبوا إلى أنّ
التحدّي وقع خاصاً في ذلك العصر، وأنه إن أتى بمثل القرآن بعد ذلك لم يقدح في
كونه معجزاً. والدليل الثالث لم يتضمّن جواز الإتيان بمثله بعد ذلك، وإن كان لم
يتضمّن وجوب تعذّر الإتيان| بمثله كما تضمّنه الدليلان. فلا تناقض بينه وبين [م: ٨٣]
الدليلين المتقدّمين، فلم يمتنع أن يشتمل جميعها لصحّته خلافاً لما ظنّه السائل. ١٠
ومثال ذلك أنّ المستدلّ على حدوث الأجسام بأنها لم تسبق الأعراض الحادثة
يصحّ له مع ذلك أن يستدلّ على حدوثها بأنها لم تسبق الأحوال المتجددة ويصحّ
الاعتماد على| الدليلين، وإن كان الدليل الأوّل يتضمّن إثبات أعيان حادثة والدليل [ف: ١١٩أ]
الثاني لا يتضمنه، لأنّ الدليل الثاني، وإن لم يتضمّن إثبات أعراض حادثة، فلم
يتضمّن أيضاً نفيها ولم يمتنع أن يكون كلّ واحد منهما دليلاً صحيحاً مستقلاً بنفسه. ١٥

فكذلك أدلّتنا في إعجاز القرآن، وإن كان بعضها يتضمّن وجوب مالاً يتضمّن
وجوبه بعضها إذ لا يتضمّن نفيه. يوضح ذلك أنّ القرآن لا يمتنع أن يكون معجزاً
لوجهين: أحدهما لا يتمّ إلّا بأن يتعذّر الإتيان بمثله على جميع البشر إلى آخر الدهر
والوجه الثاني يتمّ تعذّر ذلك مع تراخى الزمان أو لم يتعذّر.

---

١ المتقدّمان] المقدمان، م | كلّ...منهما] –، ف، ب **٣** فيجب...هذا] –، ف، م، ب | هذا] + الدليل وان صح (مشطوب)، م | اعتمدتم] ‡، ف | الثلاثة] الثلثة، م **٥** وقلّة تأمّل] وقلـ‡، ف | الدليلين] + الاولين، ف، م، ب **٦** كان] + واه (مشطوب)، م **٧** لم] –، ف؛ + ان كان لم ىمصمص (مشطوب)، ب **٨** لم[1]] ولم، ف **٩** الدليلان] الدليلين، ق **١٠** جميعها] جمعهما، ف؛ بجميعها، م | لصحّته] الصحة، م | ظنّه] قاله، م **١١** تسبق] + له (مشطوب)، م **١٢** يستدلّ] (مشطوب مع "غ[لط]")، ف | بأنها] انها، ف، ب | ويصحّ] + له (مشطوب)، م **١٣** الأوّل] –، ف؛ (في الهامش)، ب | حادثة] ‡ (مشطوب)، ق **١٥** ولم] فلم، ف، ب **١٧** وجوبه... يتضمّن] –، ب | بعضها...يتضمّن] –، ف **١٩** تراخى الزمان] ‡، ف

منه على ما سلف القول فيه. فكان يجب عليه عزّ وجلّ أن لا يقع إيراد مثله ابتداء الغاية أو يمنع أن يأتي به المرتخص على وجه ينقض العادة.

فإن قيل: هذا الذي| بنيتم استدلالكم عليه فاسد، لأنه يؤدي إلى أن السبق [م: ٨٢]
٥ إلى الشيء يوجب كونه معجزاً وقد علمنا فسادَه، لأنّ أموراً كثيرة تتجاوز الأحصاء والعدّ قد وقع إليها السبق كالصناعات والمهن وما يجري مجراها وكثير من العلوم وليس يكون شيء من ذلك معجزاً.

قيل له: من تأمّل كلامنا لم يسأل عليه هذا السؤال، لأنّا لم نقل أنّ الابتداء بالقرآن فقط يدلّ على أنه معجز. وإنما قلنا إنه وقع على وجه انتقضت به العادة،
١٠ لأنّ العادة جارية بأنّ الأمر المبتدأ به لا يجوز وقوعه على الغاية في الباب المقصود إليه وأوضحنا ذلك وكشفنا عن صحّة ما قلناه.

ثم قلنا: وقد وقع القرآن ابتداءً على الغاية في المعنى المقصود إليه، فوجب أن يكون وقوعه على وجه يوجب نقض العادة وذلك يوجب كونه معجزاً, وليس هذا من السبق المجرد إلى الأمر في شيء، بل هو جار مجرى من لا يحفظ اليومَ شيئاً
١٥ من القرآن ثم يجده في اليوم الثاني حافظاً له وللقراءات ووجوه القراءات| في أنه [ف: ١١٨ب] يجب أن يكون معجزاً، لأنّ حفظه وقع على وجه انتقضت به العادة. ولا يلزم على ذلك القول بأنّ مجرد الحفظ للقرآن وللقراءات ووجوهها معجز، وكذلك القول في سائر الحروف والصناعات وأصناف العلوم. فوضح سقوط هذا السؤال عما اعتمدناه في هذا الباب.

٢٠

فإن قيل: دليلكم هذا يقتضى جواز وقوع الإتيان بمثل القرآن على مرّ الأعصار وامتداد الأزمان، لأنكم إنما قلتم إنّ مثله لا يجوز| الإبتداء به والدليلان| [ب: ٢٦أ، ق: ٣٩أ]

٢ ينقض] تنقض، م ٤ هذا الذي] (في الهامش)، م | الذي] + ذكرتم (مشطوب)، ق | استدلالكم] + هذا، م فاسد] فاسده، م ٥ تتجاوز] نعـ‡ر، ف ٦ كالصناعات] بالصناعات، م | وكثير] وكثيرا، م ٧ العلوم] المعلوم، ف | وليس] + يجوز ان، م ٨ كلامنا] + لم يكل كلامنا (مشطوب)، م | يسأل] يشكل، م ٩ قلنا] (في الهامش)، م ١١ إليه] –، م | قلناه] قلنا، م ١٢ وقد] قد، م ١٣ هذا] + ‡ (مشطوب)، ق ١٥ وللقراءات] وللقرات، ق | القراءات] القرات، ق ١٦ ولا] لا، ف ١٧ الحفظ] اللفظ، ف | وللقراءات] وللقرات، ق ١٨ الحروف] الحرف، ف ١٩ في...الباب] –، م

فإن قيل: الفرق بين ما ذكرتم وبين ما سألنا عنه ظاهر، لأنّ الذي ذكرتموه ليس جنسه في مقدور العباد وما سألنا عنه جنسه في مقدور العباد.

[م: ٨١] **قيل له:** عن هذا جوابان:| أحدهما أنّا عرفنا الفرق بين ما يكون جنسه في مقدور العباد وبين ما لا يكون جنسه في مقدورهم بأن عرفنا تعذّر. قلنا إنّ جنسه ليس في مقدور العباد علينا على كلّ وجه وسؤالكم هذا يؤدي إلى أن لا يصحّ لنا ٥ [ب: ٢٥ب] العلم| بالفرق بين ما يتعذّر علينا وبين ما لا يتعذّر، وذلك يؤدي إلى أن يفسد علينا الطريق الذي به نعرف الفرق بين ما يكون جنسه في مقدور العباد وما لا يكون، وكلّ سؤال يؤدي إلى إفساد ما لا يتمّ ذلك السؤال إلّا به يجب أن يكون فاسداً.

والجواب الثاني أنه لا فرق في هذا الباب بين ما يكون جنسه في مقدور ١٠ العباد وبين ما لا يكون جنسه في مقدورهم. ألا ترى أنّا كما لا نجوّز أن يبلغ الإنسان بقوّة دواعيه ووفور بواعثه وشدّة عنايته إلى أن يحتال حتى يطير كالنسر أو العقاب، وإن كان الطيران جنسه في مقدورنا، لأنّ ذلك ليس أكثر من أكوان واقعة على وجوه مخصوصة. وكذلك لا يجوز أن يحصل الإنسان بشيء من ذلك إلى أن ينقل بعض الجبال الراسيات عن مواضعها، وإن كان جنسه في مقدورنا ١٥ ونظائره أكثر من أن تحصى.

[ف: ١١٨أ] فبان أنّ القول بما يؤدي إلى أن يلتبس ما يتعذّر بما لا| يتعذّر مما لا يصحّ ويجب بطلانه. وسواء قيل ذلك فيما يكون جنسه تحت مقدورنا أو لم يكن على أنّ الذي قالوه لو كان صحيحاً لأدى إلى أن لا تقع الثقة بشيء من المعجزات. وما [ق: ٣٨ب] جرى هذا المجرى من الشبه التي لا| يمكن حلّها يجب على القديم عزّ وجلّ المنع ٢٠

---

٢ العباد[1]] –، ف؛ (في الهامش)، ب ٣ أنّا] + قد، ف | الفرق بين] ‡ (مشطوب)، ق ٤ بأن] بل، ف عرفنا] –، ق | تعذّر] ‡ (مشطوب)، ق | قلنا] قلناه، ق ٥ العباد] + وبين ما لا يكون جنسه (مشطوب)، م ٦ بالفرق] الفرق، ف | علينا] –، ف | أن] (فوق السطر)، ب ٨ إفساد] فساد، ب | السؤال] (كلمة مكررة)، ف | يجب] (فوق السطر)، ف ١١ أنّا] + كما، ق، ف، ب | كما] –، م | نجوّز] يجوز، ق ١٢ وشدّة] وشد، ف | يحتال] بحال، ف | يطير] يصير، ف، ب ١٤ يحصل] يصل، ف ١٥ إلى] –، م | مواضعها] موضعها، ف، ب ١٦ ونظائره] ونطرايه، ف ١٧ أنّ] –، ف | يلتبس] ‡، ف | لا[1]] (كلمة مكررة)، ف ١٨ تحت] في (مشطوب مع تصحيح فوق السطر)، ب ١٩ لو كان] (في الهامش)، م | ثقع] يقع، ق ٢٠ المنع...وجلّ] (في الهامش)، م

فبان بما ذكرناه أنه لا يصحّ أن يقال إنّ الخليل أورد ذلك ابتداء على الغاية كما أورد النبيّ صلى| الله عليه القرآن مبتدئاً به ومبتكراً له على الغاية في| معناه [ف: ١١٧أ، م: ٨٠] فسقطت المعارضة.

٥ **فإن قيل:** ما تنكرون على من قال لكم: يجوز أن يكون أكثر هذه الصناعات لم تبلغ الغاية برجل واحد، لأنّ العناية بها لم تتمّ والدواعي إليها لم تقو والبواعث عليها لم تتوفر. وإذا كان كذلك جاز أن يكون دواعي النبيّ صلى الله عليه وآله إلى إيراد القرآن على هذه الصفّة توفّرت وبواعثه عليه قوّيت، فأتى به وإن لم يتفق لأحدٍ قبله ما جرى هذا المجرى، ومتى جوّزتم ذلك بطل ما اعتمدتموه من أنه وقع ١٠ على وجه انتقضت به العادة.

قيل له: هذا الذي ذكرتموه مما لا نجيزه، لأنّ تجويز مثله يؤدي إلى أن يلتبس ما هو متعذّر بما لا يتعذّر وإلى أن لا يكون بينهما فرق، وقد ثبت الفرق بينهما فوجب بطلان هذا السؤال. ألا ترى أنّ ذلك لو جاز لجاز لقائل أن يقول جوّزوا أن يكون واحد من الأطباء لم تقو عنايته ولم تتوفّر بواعثه حتى يبلغ إلى حيث ١٥ يحيي الموتي ويبرئ الكمه والأبرص، وأنه لا يستحيل أن يبلغ بعض الأطباء بعنايته ووفور دواعيه وقوّة بواعثه، ولجاز للآخر أن يقول جوّزوا أن يكون أحداً من السحرة المشعبذين لم تبلغ به قوّة دواعيه| وبواعثه إلى أن يبلغ مبلغاً ثم أن قلب [ق: ٣٨أ] العصا حيّةً ضرب من الحيل، وأنه من الجائز المتوهّم أن يبلغه بعض السحرة والمشعبذين، وكذلك يجوز ذلك في سائر الصناعات؟ فلمّا علمنا بطلان قول من ٢٠ يجيز ذلك ويشكّ فيه| وجب بطلان ما سأل عنه السائل في هذا الباب. [ف: ١١٧ب]

---

١ بما ذكرناه] (في الهامش)، ف، ب | ابتداء] + له، م؛ (فوق السطر)، ب **٢** أورد] اتى، م | الله] –، ف **٦** بها] –، ف | والبواعث] ىعث (في الهامش)، ف **٧** كان] + ذلك، م **٨** يتفق] ىىق، ف **١٣** لقائل] (مع تصحيح)، ف **١٤** واحد] احد، م **١٥** الموتي] الميت، م | الكمه] الاكمه، ف، ب | لا] ليس، م، ب | يبلغ] يبلغه (مع تصحيح)، ق؛ يبلغه، م **١٦** للآخر] لاخر، م | أحداً] احد، ف، م **١٧** تبلغ] يبلغ، م | ثم أن] يمكنه، م أن²] انه، ف، ب **١٨** ضرب] ىضرب، ف، ب

وبجماعات يقتدى بعضهم ببعض ويستعين بعضهم بخواطر بعض ويبني الخالف على ما أسّسه السالف. فوضح بذلك سقوط هذا السؤال.

[م: ٧٩] **فإن قيل:** إنّ **الخليل بن أحمد** ابتدأ العروض فأورده| على غايته ولم يدلّ ذلك عندكم على انتقاض العادة، فما أنكرتم أن يكون القرآن مثل ذلك. ٥

قيل له: إنّ العروض هو ضرب من تقطيع الأصوات وترتيبه. وقد سبقه [ب: ١٢٥أ] بذلك صاحب الموسيقى| وبلغ الغاية فيه. وقد سمعنا من كان يعرف اللغة السريانية يذكر أنّ للأشعار المعمولة على ذلك اللسان عروضاً قد عمل. ويجوز أن يكون **الخليل** بنى على تلك الطريقة ولا يكون حصل له إلّا بتتبع أشعار العرب [ق: ٣٧ب] وعدّ أجناسها وردها إلى الوزن مقتفياً به ما ذكرناه.| ثم قد سقط عنه أوزان ١٠ وأضرب منها الوزن المسمّى (ركض الخليل). وقد جاء عليه الشعر المنسوب إلى **عمرو الجنّيّ** وهو:

أَشجاكَ تَشَتُّتُ شعْبِ الحَيِّ   فأنْتَ لَهُ أرِقٌ وَصِبُ؟

وهي قصيدة طويلة. في المحدثين من عمل على ذلك، فقال قصيدةً طويلةً أوّلها: ١٥

أنسيت أفعالهم السمحا   فأراك تذكرهم لهجا؟

وسقط عنه أيضاً ضرب من الوزن المسمّى بالمنسرح وهو أن يقع في القافية (مفعولات) بدل (مفتعلن). وقد جاء على ذلك أشعار كثيرة ويتبع هذا مما يخرجنا عن غرض كتابنا هذا وفيما أشرنا إليه كفاية.

---

١ وبجماعات] والجماعات، م **٢** السؤال] + على أنّ أغلب القرآن نزل لأسباب حدثت في عهد نبوّته فيما بين أصحابه، فكيف يستقيم السؤال مع ـ كقوله تعالى ﴿يسئلونك عن الأهلّة﴾ (٢، ١٨٩) ﴿ويسالونك عن المحيض﴾ (٢، ٢٢٢) ووقووه لك بزله لنا وكذلك تراع بنى إسرايل (في الهامش)، م **٤** إنّ] قد وجدنا، م **٥** عندكم] عندهم، ق **٧** الموسيقى] المس (مشطوب)، ق؛ المتسقى (مع تصحيح في الهامش)، ب؛ المسيقي، ف **٨** للأشعار] –، ف؛ (فوق السطر)، ب **٩** الطريقة] الصفة، ف **١٠** به] –، ف **١٢** عمرو] عمر، ق، ف، م **١٣** أَشجاكَ] باسحاك، ف | الحَيِّ] الجن، ق، ب **١٦** السمحا] السمجا، م **١٨** مفعولات] مفعولان، م | مفتعلن] معـ (مشطوب مع تصحيح)، ق؛ مفتعلين، ف؛ مفتعل، م | ويتبع] وتتبع، م | يخرجنا] بحرحا، ب **١٩** عن] من، ف، ب | إليه] (فوق السطر)، ب

فإن قيل: إلى ماذا تشيرون بقولكم هذا النظم المخصوص والأسلوب المتميّز، فإنّا لا نعقل فيه أمراً زائداً على الكلام المعتاد ولم نعرف تميّزاً إلّا بالفصاحة؟| [ف: ١١٦أ]

قيل له: نريد بذلك ما نعرفه ويعرفه كلّ متأمّل كلام العرب، لأنّ كلامهم أجمع لا يخلو من أن يكون موزوناً أو غير موزون. فالموزون تختلف أجناسه ٥ ويتميّز قصيره عن رجزه وكلّ ذلك مما يعرفه أهله. وما ليس بموزون منه ينقسم أربعة أقسام: منها نظم الخطب وطريقتها ومنها نظم الترسل ومنهاجه ومنها إسجاع الكهنة ومنها المحاورات التي تجري بين الناس ملفوظاً به ومكتوباً في منافع الدين والدنيا ومضارهما وما ينطوى على الجدّ والهزل. ووجدنا أسلوب القرآن ونظمه مفارقاً لهذه| الأساليب أجمع، لأنه| ليس من نظم الخطب ولا الرسائل ولا إسجاع [ق: ٣٧أ، م: ٧٨] ١٠ الكهان ولا المحاورات يعرفه كلّ من تأمّله ممن ليس له أيسر حظّ من المعرفة بكلام العرب.

فأمّا بيان أنّ الإعجاز تعلّق بهذا الأسلوب المخصوص واقعاً في أعلى طبقات الفصاحة، فسيجئ بعد الفراغ من إيضاح هذا الدليل أنّ أيسر الله عزّ وجلّ وسنفرد له فصلاً فأنه باب عظيم لا يستغنى عنه.

١٥

فإن قيل: ما تنكرون على من قال لكم: يجوز أن يكون النبيّ صلى الله عليه وآله أدار القرآن في نفسه نحوا من خمسة وعشرين سنة من حين بلغ إلى أن بعث حتى رتبه ونقحه وهذبه، ثم أظهره على ما هو عليه من الغاية؟

قيل له: ذلك مما لا يصحّ، لأنّ القرآن ليس دون الأشعار والرسائل. وقد ٢٠ علمنا أنّ الشعر لم يبلغ الغاية في هذا القدر من الزمان ولا برجل واحد وكذلك الرسائل وكذلك سائر الصناعات، وإنّ العادة جارية بأنّ كلّ من ابتدأ| صناعةً [ف: ١١٦ب] وابتكرها لا يتسع لبلوغ آخرها في مقدار عمره، وأنها لا تبلغ الغاية إلّا بأزمنة تتصل

---

١ قيل] قال، ف **٢** فإنّا] وانا، ب | نعرف] + له، م **٣** له] –، ف؛ (في الهامش)، ب **٤** تختلف] خلف، ف **٥** وما] ولما، ق | منه] (فوق السطر)، م **٦** الخطب] الخطبة، م | وطريقتها] وطريقها، م | الترسل] الرسايل، ف **٧** ومكتوباً] مكتوا، ف **٩** لهذه] + الاسالب (مشطوب)، ق **١٢** المخصوص] –، ف؛ (في الهامش)، ب | واقعاً] (كلمة مكررة)، ف **١٣** أيسر] يسير، ف **١٤** له] + ‡ (مشطوب)، ق | فصلاً] فضلا له، ف | فأنه باب] (كلمات مكررة مشطوبة)، م **١٧** خمسة] خمس، م **٢١** صناعةً] ابتكرما، ف **٢٢** يتسع] يسمع، ف

[م: ٧٦] احتمال الصنعة، والقرآن ارتفع| عن ذلك ارتفاعاً جسم المطامع عن ابتغاء المماثلة. فكيف ابتغاء الزيادة؟ فصحّ بذلك ما ادّعيناه ووضح ما ذكرناه على أنه لو ثبت أنّ وراء غاية القرآن غاية يترقب وقوعها مزيداً يطلب لم يقدح ذلك في استدلالنا هذا، لأنّا قد علمنا أنه لمّا حصل ووقع لم يكن وقوعه على أدنى مراتب الكلام [ف: ١١٥ب] وأضعف وجوهه، بل كان متجاوزاً لذلك شأواً بعيداً| وأمداً مديداً. ٥

وهذا القدر كافٍ في وقوعه على وجه انتقضت به العادة، على أنّا نقول لهذا السائل: إن كنت تعرف شيئاً من الأشياء بلغ الغاية في مجرى العادة فأبن عنه لنوضح بمثله أن ما ادّعيناه في حال القرآن أوضح من ذلك. ولسنا نريد بالغايات [ق: ٣٦ب] التي ذكرناها| في هذه المواضع أجمع الغاية التي لا تكون في المقدور أو المعلوم ما يزيد عليها، وإنما نريد ما يسمّى غاية ويعدّ نهاية في مثله من طريق العادة، فليكن ١٠ ذلك مقصوراً عند الناظر في كلامنا هذا فإن المدار عليه والغرض ينتهي إليه.

فإن قيل: ما تنكرون على من قال لكم إنّ ما ادّعيتموه من النبيّ صلى الله عليه ابتداء الإتيان به لا يصحّ، لأنّ الفصاحة لم يكن هو صلى الله عليه ابتدأها، [ب: ٢٤ب، م: ٧٧] بل كانت متقادمة العهد متداولة في| العرب قد استمرت عليها الأعصار| وتصرفت ١٥ فيها الأفكار.

قيل له: لسنا نزعم أنّ الذي اختصّ به القرآن هو الفصاحة فقط حتى يلزمنا ما ذكرتموه، وإنما نقول إنّ الذي اختصّ به هو هذا النظم المخصوص والأسلوب المتميّز واقعاً في أعلى طبقات الفصاحة. وإذا كان هذا هكذا ولم يعرف للعرب قبله صلى الله عليه هذا النظم المتميّز عن غيره، صحّ ما قلناه من أنه ابتدأ به على الغاية ٢٠ في معناه.

---

١ ارتفاعاً] ارتفاع، ف | ابتغاء] انتفاء، م **٢** ابتغاء] انتفاء، م | ووضح] وضع، ف **٣** يترقب] تترقب، م | وقوعها] وفوقها، م | يطلب] يتطلب، م **٥** شأواً] شادا، ف **٦** انتقضت] اسصب، ف **٧** تعرف] + ان، م | شيئاً] + ء (مشطوب)، م **٨** أوضح] واوضح، ف **٩** لا] + يجوز ان، م، ب؛ + يجوز ان تقع، ف | تكون] –، ف **١١** مقصوراً] مصورا، م **١٣** قيل] قال، ف | من[2]] + ان، ف **١٤** الإتيان] ـتيان (في الهامش)، م **١٥** عليها] وقد، ف، ب **١٨** به] + القرآن، م | هو] + الفصاحة (مشطوب)، م | هو...١٩ كان] (في الهامش)، ف | هذا] –، م **١٩** وإذا ...هكذا] (في الهامش)، م | ولم] + يكن، ف، ب | للعرب] العرب، م

النحو أو الصناعات التي هي النساخة أو الصياغة أو البناء أو ما أشبه ذلك. فإذا ثبت ذلك وثبت وقوع القرآن على الوجه الذي بيّنّاه ثبت أنه وقع على وجه انتقضت به العادة، وما وقع على وجه تنتقض به العادة وجب كونه معجزاً، وجرى مجرى| قلب العصا حيةً وإحياء الموتى والمشئ على الماء والهواء. [ب: ١٢٤أ]

٥

فإن قيل: ولِمَ ادعيتم أنّ القرآن وقع على غاية الأحكام والإتقان؟

قيل له: قد علمنا ذلك كما علمنا في غيره مما بلغ الغاية في بابه ،وذلك كما علمنا أنّ التنجيم بلغ الغاية في أيام| **بَطلَيموس**، وأنّ الهندسة قد بلغت الغاية في أيام **أُقليدِس**، وأنّ الطبّ بلغ الغاية في أيام **جالينوس**، وأنّ الشعر بلغ الغاية في أيام **إمرئ القَيس** و**النابِغة** و**زهير** و**الأعشى**، وأنّ النحو بلغ الغاية في أيام **سيبَويه** و**الخَليل** وأن الخط بلغ الغاية في أيام **ابن مُقلة** وكذلك| سائر الصناعات والمهن. وكان الطريق| إلى الجميع أنّا قد علمنا من حال كلّ واحد ممن تعاطاه بأنّ كلّ من حاوله وتعاطى مثله، إما أن يكون قصر عنه قصوراً بيّناً وبعدّ بعدّاً متفاوتاً أو قاربه أو زاد عليه شيئاً كانت زيادة يسيرةً لا يؤبَهَ لمثلها. فدلّنا ذلك على أنّ جميع ما ذكرناه وقع على غاية الأحكام والإتقان في بابه في الأوقات التي ذكرناها. [م: ٧٥] [ف: ١١٥أ] [ق: ١٣٦أ] ١٠ ١٥

فإذا ثبت ذلك وثبت أنّ القرآن لمّا أتى به النبيّ صلى الله عليه حاول كثير من الناس الإتيان بمثله، فقصروا عنه قصوراً ظاهراً وسقطوا دونه سقوطاً فاحشاً، عرفه من نصحّ نفسه، ولم يجحد ما تصوره. فأما من عاند وتواقح فإنه ادّعى المقاربة وأوهم الأغمار المماثلة ولم يدع أحد أنه يبرز عليه ويطلب وراءه أمراً للمزيد لوضوح الأمر في بلوغه الغاية ولحوقه درجة النهاية. فكان وقوعه على غاية الأحكام والإتقان وأوضح من سائر ما ذكرناه، لأنّ عامة ذلك قد زيدت عليه زيادات على مقدار ٢٠

٣ انتقضت] سقضت، ف | تنتقض] سقض، ف ٤ والهواء] او الهواء، م ٨ بَطلَيموس] بطوس (مع تصحيح في الهامش)، ف؛ بطلميوس، م؛ بطوس (مع تصحيح فوق السطر)، ب | وأنّ] + كان، ف ٩ أيام[1]] + صاحب، م أُقليدِس] اقلدس، ب ١٠ سيبَويه ... ١١ أيام] (في الهامش)، م ١١ ابن] بن، ق، ف ١٢ إلى الجميع] ‡، ق واحد] واحدة، م | واحد ... بأنّ] ‡، ق | ممن] مما، م | ممن ... بأنّ] مما ذكرناه ان، ف، ب | تعاطاه] ذكرناه، م | بأنّ] ان، م ١٣ متفاوتاً] متـ‡ـوتا، ق ١٤ زاد] ازاد، ف؛ ازاد (مع تصحيح)، + او (مشطوب)، م | لمثلها] بمثلها، م ١٥ ذكرناه] ذكرته، م ١٦ وثبت] ثبت، م ١٧ فقصروا] وقصروا، م | عنه] –، ف ١٨ عرفه] –، ف | نصحّ] انصح، ق؛ انصف، م ١٩ الأغمار] (مع تصحيح)، ق | يبرز] يسر، م | ويطلب] او يطلب، م ٢٠ بلوغه] بلوغ، م ٢١ وأوضح] اوضح، ف | عامة] علمه، ف | زيادات] + ما، م | مقدار] مقادر، ف

قيل له: إذا ثبت بما بيّنّاه تعذّر مثله على الناس ثبت كونه معجزاً كما بيّنّاه في الدليل الأوّل.

فإن قيل: إذا كان هذا الدليل لا يتمّ إلّا بذكر التحدّي وبيان تعذّر مثله وعليه بنى الدليل الأوّل، فلِمَ جعلتم هذا دليلاً ثانياً؟

قيل له: هذا الشرطان وإن جمع الدليلين فلكلّ واحد منهما شرط يخصّه، لأنّ الدليل الأوّل لا يتمّ إلّا بأن يعلم أنّ المعارضة لم تقع وهذا لا يجب أن يشترط في الدليل الثاني، لأنّ الدليل الثاني يصحّ أن يستدلّ به. قبل النظر في أنّ المعارضة وقعت أو لم تقع حين يكون حصول العلم بأنّ المعارضة لم تقع بعد استكمال النظر في الدليل ووقوع العلم به. والدليل الأوّل ليس من شرطه أن نبيّن أن كامل العقلاء لا يجوز أن يقع منه من تلقاء نفسه مثل هذا التحدّي ولا يجب اشتراطه في الدليل الأوّل.| [م: ٧٤، ق: ٣٥ب] والدليل الثاني لا يتمّ إلّا باشتراطه، لأنه مبني عليه.| وإذا كان لكلّ واحد من الدليلين شرط يخصّه ولا يتمّ الدليل إلّا به، فيجب صحّة كونهما دليلين وإن جمعتهما شروط آخر.

دليل آخر على| [ف: ١١٤ب] **أنّ القرآن معجز:** ومن الدليل على ذلك أنّ النبيّ صلى الله عليه ابتدأ الإتيان بهذا القرآن على غاية الأحكام والإتقان. وقد ثبت جريان العادة أنّ كلّ أمر يقع على وجه لا يصحّ وقوعه عليه إلّا بعلوم تحصل للفاعل له لا يصحّ وقوعه ابتداء على غاية الأحكام والإتقان، وأنّ بلوغه الغاية يتعذّر إلّا على مرّ الدهور والأعصار وتعاطى جماعة فجماعة له، وأنه لا فرق في ذلك من شيء من الأمور التي هي منظوم الكلام ومنثوره أو ما يتعلّق بالتنجيم أو الطبّ أو الفقه أو

---

١ ثبت[2]] فثبت، م ٢ الأوّل] + فلم قلتم (مشطوب)، ب ٤ إذا] فاذا، م | هذا] –، م ٥ الأوّل] –، ف؛ (في الهامش)، ب | ثانياً] –، ف، ب ٦ جمع] جمعا، م | فلكلّ] وكل، ف | لأنّ] لا، ف ٨ الدليل[1]] القليل، ق المعارضة] العامله (مشطوب مع تصحيح)، م ٩ حصول] حَصَلَ، م | استكمال] استكمل، ف؛ استكمالنا، م ١٠ أن نبيّن] الشبيين، ف ١١ العقلاء] العقل، م | مثل] من، ف ١٢ لأنه] انه، ف ١٣ لكلّ] لكـ‡، ق؛ كل، ف | إلّا ...فيجب] ‡، ق ١٤ جمعتهما] جمعنا، ف | شروط] شرط، ف ١٧ والإتقان] والاتفاق، ف | جريان] بجريان، م ١٨ يقع] يصح، ف، يصح (مع تصحيح في الهامش)، ب ١٩ والإتقان] –تقان (في السطر الجديد)، ق ٢٠ من[1]] بين، م، ب ٢١ أو[1]] أم، ف

متى كان عاقلاً لا آفة به أن يظنّ أنه يطلب الرئاسة عليهم وتصريفهم على أوامره ونواهيه بأن يحتجّ به عليهم ويتحدّاهم به، وهم متمكنون من مقابلته بمثل ما احتجّ وأورد بأهون سعى، فلا يقع منهم ولا يختارون فعله بل يكفّون عنه. وإذا ثبت ذلك صحّ أنّ ما ذكروه من جواز حصول مثل ذلك الظنّ باطل وأنه صلى الله
٥ عليه إنما تحدّاهم بما أورده عليهم بأمر علام الغيوب ومع العلم أنه متعذّر عليهم.

فإن قيل: فجوّزوا أن يكون النبيّ صلى الله عليه وعلى آله عرف ذلك من جهة بعض الأنبياء وأن يكون وقع إليه أنه أخبر عن حاله وحال القوم معه بأن يكفّون عن معارضته، فاعتمد ذلك وبنى أمر التحدّي عليه لعلمه بصحّته، وإن
١٠ أصل ذلك الخبر من عند الله عزّ وجلّ.

قيل له: هذا الذي ذكرت لو كان لكان يزيد أمره صلى الله عليه| قوّة وحجّة [ق: ٣٥أ] تأكيداً ولكان ذلك ضرباً من التبشير به. وذلك أنّ ذلك| النبيّ لو أخبر أنّ القوم [ب: ٢٣ب] يكفّون عن معارضته وأحوالهم على ما وصفنا لكان لا يخلو ذلك الكفّ من أن يكون منهم على سبيل الاختيار، أو لأنّ الإتيان بها كان متعذّراً عليهم، أو لأنّ الله
١٥ عزّ وجلّ صرفهم عنها ببعض لطائفه. وقد ثبت أنّ الكفّ على سبيل الاختيار منهم مما يستحيل| ولا يصحّ كونه. فلم يبق إلّا أنه كان للتعذّر أو للصرف، وأيهما [ف: ١١٤أ] كان وجب كونه معجزاً دالاً على نبوّته. فتقدّم خبر نبيّ أنّ تقدّم يكون بشارة له بأنّ الله عزّ وجلّ بعثه نبيّاً ويظهر عليه العلم الذي يدلّ على نبوّته.

٢٠ **فإن قيل:** فإذا ثبت أنه من عند الله عزّ وجلّ، فما الذي يدلّ على أنه معجز، لأنّ التوراة والإنجيل وإن كانا منزلين من عند الله فلا يجب كونهما معجزاً؟

---

١ وتصريفهم] وتصرفهم، ف **٢** بأن] بامر، م **٣** يقع] + ذلك، ب **٤** حصول مثل] –، م **٥** أنه] بانه، م **٧** قيل] + عحـ (مشطوب)، ب | فجوّزوا] جوزوا، م **٨** وأن] بان، ف، م، ب | عن] على، ف | بأن] –، ف؛ في انهم، م؛ انهم (فوق السطر)، ب **٩** وبنى] وبان، ف **١١** لكان] –، ف | يزيد] + النبي (مشطوب)، ق | وحجّة] وحجته، ف، ب **١٢** ذلك[1]] –، م | به] –، ف؛ له، م **١٤** عليهم] –، ف؛ (في الهامش)، ب | أو[2]] و، ق، ف **١٥** ثبت] بينا، م **١٦** للصرف] الصرف، م **١٨** بعثه] يبعثه، م **٢١** معجز] معجزا، ف | لأنّ] ان، ف التوراة] التورات، ف؛ التورية، م

[م: ٧١، ف: ١٢٣أ] ذلك| بقومه لمعرفته| بكثير من أحوالهم وبواطن أمرهم على بعد ذلك. فكيف يظنّ أنه ظنّ ذلك بسائر العرب مع كونه متباعداً عن ديارهم، متنائياً عن ضبط أحوالهم وفيهم مثل **لبيد بن ربيعة** و**كعب بن زهير** الذي هجاه صلى الله عليه و**أعشى** و**حسان** وغيرهم من الفصحاء المشهورين؟

٥ وإذا ثبت أنّ الأحوال كانت على ما ذكرناه صحّ ووضح أنه صلى الله عليه وآله لم يكن يجوز أن يظنّ ذلك، لو كان القول من عنده، إذ كان يجب أن يكون المعلوم له بخلاف ذلك. وفي بطلان ذلك دليل على أنّ النبيّ صلى الله عليه كان عالماً بتعذّر ذلك عليهم لكونه من عند الله عزّ وجلّ.

١٠ **فإن قيل:** يجوز أن يكون صلى الله عليه وعلى آله ظنّ أنّ القوم يكفّون عن الاشتغال بالإتيان بمثله وأن لم يكن متعذّراً عليهم، فبنى أمر التحدّي عليه.

[ق: ٣٤ب] **قيل له:** هذا الظنّ حصوله للعاقل أبعد وأشدّ| استحالةً من الظنّ الذي بعد التحدّي عنه: أوّلاً لأنّا قد بيّنّا فيما تقدّم أنه معلوم بكمال العقل أنّ من أتى قوماً هم أمثاله ونظراؤه في النسب والمحلّ وادّعى رئاسته عليهم وأنهم يلزمهم الانقياد له ١٥ وقبول طاعته وهم له كارهون، قد أظهروا له البغضاء والعداوة، واحتجّ عليهم بأمر يمكنهم مقابلته بمثله من غير ضرر يلحقهم، فإنه لا يجوز منهم الكفّ عن ذلك على وجه من الوجوه.

يكشف ما قلنا في جواب السؤال وما قبله أنّا نعلم أنّ واحداً من علماء [م: ٧٢] عصرنا| هذا من فقيه أو متكلّم أو أديب أو متطبّب، إذا كان في بلدٍ فيه وفيما ٢٠ [ف: ١١٣ب] حوله عدّة من نظرائه فيما يتعاطاه أو مقاربين له مع ظهور بعضهم له| وكراهتهم رئاسته عليهم وانتصابهم لعداوته وركوبهم الصعبَ والذلول في ذلك، فأنه لا يجوز

---

٣ هجاه] + النبي (مشطوب)، م | وأعشى] العشى، ف؛ والاعشى، م ٤ الفصحاء] + العر (مسطوب)، م ٥ ووضح] –، ف ٦ القول] القرآن، م ٧ بخلاف] حلاف، ف | وفي...ذلك[2] (في الهامش)، ب | كان...١٠ يكون] (في الهامش)، ب | كان...١٠ آله] –، ف ١٠ يكون] + النبي، م؛ + النبي (في الهامش)، ب ١٢ أبعد] بعيد، ف | الظنّ[2]...١٣ أوّلاً] ‡، ق | بعد...١٣ التحدّي] سالتم، ف، م، ب ١٤ وادّعى] فادعى، م | رئاسته] رياسه، ف | وأنهم] وانه، م ١٥ البغضاء] البغضاءت، م | والعداوة] الكراهة، م ١٦ عن] من، ف، ب | عن ذلك] عنه، م ١٧ وجه] وجوه (مشطوب مع تصحيح)، ق ١٨ قلنا] قلناه، ف، ب | في] نقى، ف | جواب] + هذا، م، ب | واحداً] الواحد، ف ١٩ أديب] اديبا، ف ٢١ لعداوته] لعدواهم (مع تصحيح)، ق | والذلول] الذلول، ف

وكيف كان يأمن أن يتغيّر رأيه، فينقض ما بذله حتى يفتضح بذلك ويفسد عليه أموره ويظهر كذبه؟ وهذا ظاهر الفساد، فبان بهذه الوجوه التي بيّنّاها سقوط ما سألوا عنه في هذا الباب.

٥ **فإن قيل:** ما| تنكرون على من قال لكم| إنّ النبيّ صلى الله عليه يجوز أن يكون ظنّ أنّ الإتيان بمثل هذا القرآن يتعذّر على قومه من حيث علم أحوالهم ومجارى أمورهم. فأقدّم على التحدّى لما غلب من ذلك في ظنّه، لأنّ العاقل الحصيف قد يقدّم على الأمر المظنون بما تقدّم على الأمر المعلوم. وفي كون ما ذكرناه جائزاً خارجاً من خبر الامتناع ما يبطل دعواهم أنه يجب أن يكون من ١٠ عند الله عزّ وجلّ. [م: ٧٠، ف: ١١٢ب]

قيل له: هذا الظنّ ظنّ لا| أمارة عليه، بل لا يجوز حصوله للعاقل المتميّز، لأنّ خلافه هو المعلوم، لأنّا نعلم أنّ ما يأتي به الإنسان من أي جنس كان وأي باب كان، فأنه من المعلوم أنه لا يتعذّر الإتيان بمثله على من كان على مثل صفّته في ذلك الشيء. ونحن نعلم أنّ أولئك العرب كانوا مثل النبيّ صلى الله عليه وآله ١٥ في المعرفة بأحوال الكلام وطرقه وجيده ورديئه وفصيحه ومتوسطه أو مقاربين له في ذلك. ومن كان كذلك فمن المعلوم أنه لا يتعذّر عليه الإتيان بمثل ما أتى به والعلم بهذا طريقة الضرورة. فلا يصحّ أن يقال إنه صلى الله عليه يجوز أن يكون عدمَه. وإذا كان ذلك معلوماً فلا يجوز أن يظنّ العاقل خلافه، لأنّ ذلك يصير من ظنون السوداوس الزائلين عن كمال العقل. ونحن بيّنّا دليلنا هذا على أنّ النبيّ ٢٠ صلى الله عليه كان كامل العقل، وافر التحصيل، صحيح التمييز على أنّ النبيّ صلى الله عليه لم يتحدّ به قومَهُ الذين هم قريش فقط، بل عمّ بالتحدّي جميع العرب بل جميع البشر. فلو جاز أن يظنّ الإنسان أنه صلى الله عليه| وآله ظنّ [ق: ٣٤أ] [ب: ٢٣أ]

١ كان] –، ف، ب | يأمن] (فوق السطر)، م **٦** هذا] –، م **٨** بما] كما، م | تقدّم] يقدم، م **٩** دعواهم] دعواكم، م | أنه] (فوق السطر)، ف **١١** المتميّز] المميز، م **١٢** لأنّ] لا‡، ق | هو] ‡و، ق **١٤** أنّ] انه، م **١٥** وطرقه] + ولا ضير في أن يكون فيهم ... أعرف منه في ذلك الأمر كذلك فإن هذه المعرفة لم تكن مطلوبة منه ولاشرطاً لصحة رسالة وعدمها موكذ لا عجازه، (في الهامش)، م | ورديئه] ورد له، ف **١٧** فلا] ولا، ف **١٩** السوداوس] السودوس، ق **٢١** يتحدّ] نتحدى، ف | قومَهُ] قوم، م **٢٢** جاز] اجاز، ف؛ اجاز (مع تصحيح)، ب

جعلوه على ثقة من ذلك حتى وثق بما عاهدوه عليه واعتمدوه لمّا كان من تمكينه أيّاهم من أغراض كانت لهم وأطماعه لهم في رياسات تحصل لهم، فتحدّاهم لذلك بانشراح صدر وقوة نفس.

قيل له: هذا كلام من لا يعرف أحوال العرب وأحوال النبيّ صلى الله عليه وآله، لأنّ العرب كانوا في ديار متباعدةً الأطراف كتهامة وسائر أرض الحجاز إلى ٥ اليمن وشجر عمان ونجد والشام، وكان الفصحاء منهم متفرقين بحسب تفرق بلدانهم وتنائى أوطانهم. والنبيّ صلى الله عليه يومئذ كان في حكم المنفرد الوحيد، إذ لم يكن يساعده على أمره إلّا من كان يؤمن به ويصدّقه، وإن لم يكن صلى الله عليه [ق: ٣٣ب] وآله داسعة من المال ولا متمكّناً من الرجال| بل كان شريداً طريداً قد جفاه أهله [ف: ١١٢أ، م: ٦٩] تنكّبه ذووه. فكيف كان تمكّن مع هذه الأحوال| من تجنّب الرجال وجمع| كلمتهم ١٠ مع تراخى الديار وتباعد مزارهم؟ وعدمه صلى الله عليه الرسل الذين يوجههم إليه، بل أي رغبة كانت فيه لطلاب الدنيا وأحوالها. على أنه لو كان مثل **كسرى** [ب: ٢٢ب] في كثرة أمواله وانبساط ملكه| ووفور حاله وعظم هيبته مع ما كان يتعلّق به من الرغبة والرهبة كان لا يتمّ له ذلك، بل كان يتعذّر عليه جمعهم على ذلك وتقريرهم عليه. فكيف يظنّ العاقل أنه تمّ لرسول الله صلى الله عليه وآله؟ على أنّ مثل ١٥ هذا التواطيء مما لا يصحّ وقوعه في العرف ومجرى العادة وبه يستدلّ على صحّة الأخبار المتواترة. ولولا تعذّر ذلك فاستحالته من طريق العادة لكان يجوز أن يشكّ في كثير في مخبر الأخبار المتواترة، وهذا أظهر من أن يحتاج إلى إطالة الكلام فيه. على أنّ ذلك لو كان لكان لا يجوز أن ينكتم، بل كان يظهر ظهوراً تامّاً على ما تقدّم بيانه في باب التحدّي، لأنّ الدواعي تدعو إلى نشر مثله ٢٠ والبواعث تبعث على إذاعته والأغراض تتوفر في ذلك وتختلف على أنه من أين كان يثق بأنّ من واطأه لو أمكن ذلك وكان الطريق إليه مستجيباً يفى له بذلك؟

---

١ جعلوه] جعله، ف | على] (فوق السطر)، ب | واعتمدوه] واعتمدوا، ف؛ واعتمده، + وتحداهم، على (مشطوب)، م **٤** وأحوال] واقوال، م **٦** متفرقين] مفترقين، ف | بلدانهم] بلادهم، ف، ب **٧** يومئذ] –، م **٨** يساعده] فيساعده، ف | على] في، ف | وإن] –، م **٩** شريداً ... **١٠** ذووه] ‡، ق **١٠** تمكّن] يمكن، ف | تمكّن مع] ‡، ق **١١** الديار] ديارهم، م | مزارهم] منازلهم، ف، ب **١٢** إليه] اليهم، م | فيه] (فوق السطر)، م **١٥** العاقل] المناقل، ف **١٦** مما] (فوق السطر)، م **١٨** كثير] + من، ف، ب | مخبر] مخبري، م **٢٠** تدعو] تدعوا، ف **٢٢** مستجيباً] مستحيلا، ب

وتوهين أمره ومكّن منه أعداؤه ونفر عنه أولياؤه وهدم| ما أسسه ونشر ما ضمّه [ب: ١٢٢أ]
ونقض ما شاده. وهو مع ذلك قد ابتدأ أمره يَسْتتب وحاله ينتظم وقد آمن به قوم
بما ظهر من سائر آياته وصار أصحابه في الزيادة. فإذا كانت أحواله جارية على ما
مثلنا ماضيةً على ما وصفنا، فمن الخطأ العظيم الفاحش الذي لا ينفع مثله من
٥ العقلاء أن يأتي بأمر أقلّ ما فيه أن يغلب على الظنّ، إن لم يكن معلوماً مقطوعاً
به أن يفضحه في أقرب مدّةٍ وأرخى زمانٍ ويفسد حاله وتبطل دعوته ويظهر
كذبه.| [ق: ١٣٣أ]

فإذا ثبت ما ذكرناه صحّ وبان أنّ هذا القرآن لم يكن من عنده صلى الله
عليه وإنما كان من عند علام الغيوب جلّ وتعالى. وعلى أنّ هذا التحدّي لم يقع منه
١٠ مرةً واحدةً أو في سورة واحدة فيُنسب إلى الاتفاق والغفلة، بل كرره صلى الله
عليه وعلى آله حالاً بعد حال وأورده في سور كثيرة وأمر أصحابه بتلاوته في جميع|
القرآن إلى أن اختار الله عزّ وجلّ له دار كرامته لم يتلوم| فيه ولم تضعف نفسه [ف: ١١١ب، م: ٦٨]
صلى الله عليه. وما جرى هذا المجرى لا يجوز أن ينسب إلى أنه اتفق على سبيل
الغلط والخطأ، وإذا لم يجز ذلك وبان فساده صحّ ما قلناه من أنه من عند الله عزّ
١٥ وجلّ.

فإن قيل: ما تنكرون على من قال لكم إنّ عدد من كان يكمل لمعارضة القرآن
من العرب كان محصوراً، لأنّ من المعلوم أنّ كلّ واحد منهم لم يكن يكمل للإتيان
بالكلام الفصيح منظماً كان أو منثوراً. ومتى كان ذلك كذلك فيجوز أن يكون
٢٠ النبيّ صلى الله عليه كان واطأهم على أنّ يكفّوا عن معارضته وأن يكون القوم

---

١ ومكّن] ويمكن، ف، ب ٢ ونقض] + ما ابرهم ان، أي نقدم، (في الهامش)، م | شاده] + شاد الحياط طلاه بالشيد يستحكم (في الهامش)، م | أمره] امر، ف ٣ وصار] فصار، ف ٤ مثلنا] مثلناه، ف، م، ب | وصفنا] وصفناه، ف، م | ينفع] نفع، ف؛ يقع، ب ٦ أن] انه، م | وأرخى] ـخي (في الهامش)، ب ٨ فإذا] ‡، ق؛ واذا، م | لم... ٩ عليه] ‡، ق ٩ وعلى] على، م ١٠ أو] و، م | بل كرره] بدكره، ف | صلى... ١١ آله] –، م ١١ بعد] بد (مع تصحيح فوق السطر)، ب | سور] سوره (في الهامش)، م | جميع] جملة، م ١٢ عزّ وجلّ] –، م تضعف] بصعف، ف | نفسه... ١٣ عليه] –، م ١٣ صلى... عليه] –، ف، ب | يجوز] + فيها، فيه (فوق السطر)، م ١٧ تنكرون] انكرتم، ف؛ انكرتم (مع تصحيح في الهامش)، ب | من[2]] ما، ف | يكمل] + لمعا (مشطوب)، ب ١٨ لأنّ] لانه، م ١٩ الفصيح] (مع تصحيح)، ف | منظماً] منظوما، م، ب ٢٠ معارضته] معرضتهم، ب

من الناس ثم اتسق الأمر على مراده، فلم يعارض الاتفاق كما يتفق في كثير من الأمور أن يخطيء فيه الإنسان، فيجري الأمر مع خطئه على مراده على سبيل الاتفاق.

قيل له: إنّ الخطأ إذا عظُمَ وفحش حتى يشترك في العلم به المميّز المحصل والغمر الذي لم يحكم التجارب بل المراهق الذي لم يبلغ بعد الحلم، لم يجز أن يقع من ٥ العاقل المميّز الذي له في التحصيل والتنقير عن الأمور أو في الحظوظ. ألا ترى أن من يريد تأديب ولده وتهذيبَه وردعه عما لا يحسن وحمله على طريق الصلاح يجوز أن يمسّه بمقارع؟ فيقع الخطأ فيه ويتجاوز الغرض المطلوب حتى يوهّن بعض [ق: ٣٢ب] أعضائه، ولكن لا يجوز أن يبلغ به الخطأ مع كمال عقله وسلامة أحواله،| حتى يضربه بالسيف ضربة يعلم أو يغلب على الظنّ أنها تأتي عليه؟ وكذلك من يداوي ١٠ نفسه يجوز أن يخطيء فيرسل على بعض أعضائه العلق، فيزيد ذلك في مرضه وألمه، ولكن لا يجوز مع كمال العقل أن يخطيء فيرسل الأفعى على بعض أعضائه على سبيل التداوي. وكذلك يجوز أن يجني على نفسه بتناول ما يضره من الأدوية على سبيل الخطأ، ولكن لا يجوز أن يخطيء فيتناول الببش مع علمه به وبصفّته [م: ٦٧] وفعله ونظائر هذا أكثر من أن تعدّ وتحصى.| ١٥

[ف: ١١١أ] فإذا صحّ ذلك وثبت| فقد علمنا أنّ إيراد هذه الآيات لو لم تكن من عند الله عزّ وجلّ لكان من الخطأ العظيم الفاحش الذي لا يجوز وقوع مثله من كامل العقل، لأنه صلى الله عليه وآله أتى قوماً هم نظراؤه في النسب وإشكاله في اللسان وأمثاله في المعرفة بمجاري الأمور، فدعاهم إلى دين كرهوه وعادوه عليه وناصَبوه، ولم يدعوا ممكناً في مناوأته إلّا أتوه. وهو يعلم أنّ أمره مبني على صدق اللهجة ٢٠ ومجانبة الكذب والتنزه عنه وأن يسير الكذب لو ظهر منه لادّى إلى إفساد حاله

---

١ على مراده] –، ف | يتفق] نعارض، ف **٢** فيجري] فيجر، ق **٤** المميّز] المخبر (مع تصحيح في الهامش)، م **٥** يحكم] تحنكه، م؛ بمكنه، ب | المراهق] المراد (مع تصحيح)، م | الذي[2]] –، ق **٦** في[2]] (كلمة مكررة مشطوبة)، م **٧** عما] مما، ف | طريق] طريقة، م **٩** ولكن] ‡، ق | كمال] ‡ـمال، ق **١٠** بالسيف...أو] بالسـ‡ ...م...، ق **١١** يخطيء] ‡، ق | أعضائه] ا(في الهامش)، م | فيزيد] + أي يهلكه (فوق السطر) + اعضابه (مشطوب)، م **١٢** ولكن] ولاكن، ق | العقل] عقله، م **١٤** ولكن] ‡، ق | فيتناول] فساول، ف | الببش] السبي، ف؛ + هو نبات كافر نصبيل رطباً وياحباً وربمّا ينبت فيه سم قتال لكل حيوان، قاموس (في الهامش)، م | به] (فوق السطر)، ق **١٥** وفعله] وبفعله، م | ونظائر] –، م | أكثر] كثير، ف **١٧** عزّ وجلّ] –، م **١٨** اللسان] البيان، م **١٩** عليه] عليكه، ق **٢٠** مناوأته] مساواسه، ف **٢١** والتنزه] في التنزه، ب

لعاد الأمر إلى| ما كان يكرهه، ولم يكن له في ظاهر الحال فيها فائدة كثيرة، لأنّ [م: ٦٥]
العرب كانت عارفة بحال القرآن، وفائدة التحدّي كانت تحصل بعده صلى الله عليه
وآله لسائر الناس. وما يجري هذا المجرى لا يجوز أن يختاره العاقل مع سلامة
الأحوال. فثبت أنها كانت من عند الله عزّ وجلّ. على أنّ ما نعرفه من حلم
٥ التحدّي، وأنه كان لا بدّ من حصول المعارضة من القوم| لا محاله ولم يتعذّر عليهم، [ق: ٣٢أ]
معلوم لكلّ عاقل ومعلوم أيضاً لكمال عقله متى عرف| أحوال القوم وأحواله صلى [ب: ٢١ب]
الله عليه وعلى آله بكمال عقله. فلو لا أنّ القرآن من عند الله عزّ وجلّ كان لا
يجوز أن يتحدّى ذلك التحدّي لعلمه بأنه يؤتي بمثله في أقرب مدّة، كما أنّ إنساناً
لو جاء إلى أعدائه وطلب الترؤس عليهم والتحكم بما شاء فيهم، وإن يكون أولى
١٠ بأنفسهم منهم وقال دلالتي على ما ادّعى أني أكلمكم اليوم طول نهاري، فلا يمكن
لأحد منكم أن يجيبني. فمن المعلوم إذا كانت الأحوال سليمة أن لا يدع أحداً منهم
أن يجيبه وأن يكون هو لا يفعل ذلك إذا كان عاقلاً سليماً سيّما إذا كان مبني أمره
على الصدق ومجانبة الكذب. وهذه كانت حال النبيّ صلى الله عليه مع العرب فيما
تحدّاهم به، لولا أنه من عند الله عزّ وجلّ.

١٥

فإن قيل: ما تنكرون على من قال لكم إنّ ذلك كان خطأ من جهة الرأي
على ما قلتم، وإنّ| الأولى كان لا يأتى به إلّا إنّ الحازم قد يزلُ والمصيبَ قد [م: ٦٦]
يخطيء| والمحلّق قد يُسفّ. وإذا كان ذلك كذلك لم يجب أن يكون ذلك من [ف: ١١٠ب]
عند الله عزّ وجلّ وجاز أن يكون من عنده اتفق على سبيل الخطأ كما يتفق

---

١ الأمر] الـ‡، ف **٣** الناس] + أي لغيره من الناس لا له (في الهامش)، م | يجري] جرى، م **٤** وجلّ] + العلاوة وضعت على قوله في حكم فذادت عليه القطع بحصول العلم فلا يتوهمنّ تكرار (في الهامش)، م | ما] + نعـ، ب | حلم] –، م **٥** وأنه] وان، ف، ب | لا[2]...وأحواله] ‡، ق | ولم] لو لم، ف، ب **٦** ومعلوم أيضاً] –، م | ومعلوم...آله] –، م | لكمال] بكمال، م **٧** آله] + معهم ولا بدّ من كون ذلك معلوماً للنبي صلى الله عليه وسلم وآله، م | بكمال] لكمال، م، ب | القرآن...وجلّ] ‡، ق | عزّ وجلّ] –، ف، ب **٨** بأنه] انه، ف | كما] ما، ق **٩** يكون] – (مشطوب)، ق **١٠** ادّعى] ادعوا، ف | أني] (في الهامش مع تصحيح)، م **١١** فمن] ومن، ف، ب | إذا] + كان عاقلا، م | كانت] كان، ف | أحداً] احد، م **١٢** أن] الان (مع تصحيح)، ب | هو] –، ف | عاقلاً] –، م | سيّما] –، ف | كان[2] –، ف؛ (في الهامش)، ب | مبني] سى، ف **١٣** ومجانبة] (مشطوب)، ق **١٤** لولا] لو، ق أنه] + كان، م **١٦** ذلك] + التحدة بالايات المذكورة فتلاوتها عليهم (في الهامش تحت المتن)، م | الرأي] + في أنّ العاقل لا يرتكب مثله لولا سلامة الأحوال (في الهامش تحت المتن)، م **١٧** كان] + ان، م **١٨** والمحلّق] + حلّق الطائر محليقاً اذا ارتفع وعلا في طير أنه وَسَف الطائر يسف سفيغاً؟ اذا من؟ على وجه الأرض، ق[اموس]، م ذلك[1] –، م

يتلوها عليهم من تلقاء نفسه، لأنه تلاها على قوم هم مثله أو مقاربون له في المعرفة
[ف: ١٠٩ب] بأحوال الكلام| وأساليبه وبأحوال الفصاحة. ولم يكن يجوز أن يأمن أن يأتي عدّة
[ق: ٣١ب] منهم كلّ واحد منهم| بمثله إمّا في الوقت وإمّا في مدّة قصيرة أو طويلة، فيظهر
كذبه ويبين تقوله ويتسلق به أعداؤه ويخذله أولياؤه. فإذا فسد ذلك صحّ أنه وارد
[م: ٦٤] من عند علام الغيوب تبارك وتعالى، وإذا صحّ أنه من عنده عزّ وجلّ صحّ أنه| ٥
معجز.

فإن قيل: أكثر ما ذكرتموه يكون تغريراً بالجاه، ومن طلب مثل الأمر الذي
طلبه فغير ممتنع أن يغرر بنفسه فضلاً عن جاهه، لأنّ التغرير بالنفس أعظم من
التغرير بالجاه. ١٠

قيل له: التغرير بالنفس أيسر عند من طلب معالى الأمور من التغرير
بالجاه. لهذا تجد كثيراً من الناس يغرر بنفسه في الحروب للأنفة، وكذلك تجد كثيراً
ممن له علو الهمّة ويؤثر إعانة النفس على التشويه بها، على أنّ التغرير بالنفس أو
بالجاه إن اختاره العاقل فليس يختاره إلّا إذا لم يكن منه بدّ في الأمر الذي يطلبه.
فأمّا إذا كان يعلم أنه يجد منه بداً أو يغلب في ظنّه وكان الذي يغلب في الظنّ أن ١٥
المحذور واقع، فإنه لا يجوز أن يختاره بتّةً.

ومن المعلوم أنّ هذا القرآن لو لم يكن من عند الله عزّ وجلّ كان النبيّ صلى
الله عليه وعلى آله مستغنياً عن هذه الآيات المخصوصة وأنه لم يكن يتلوها عليهم،
لأنّ كثيراً منهم كان قد أسلم وآمن بسائر ما ظهر عليه من الآيات على ما نبيّنه
بعد هذا أن يسرّ الله سبحانه وأعان عليه. وكان في حكم المعلوم أنه لو لم يكن ٢٠
[ف: ١١٠أ] معجزاً ولم يكن من| عند الله أنه كان يحصل منهم الإتيان بمثله لا محالة، ولو وقع

٢ وبأحوال] + لاته بلا (مشطوب) ها على قوم ، ف | يأمن أن] (في الهامش)، ب **٤** فإذا] واذا، ب **٨** ذكرتموه] + ان، ف، م | تغريراً] + أي القآء في معرض السقوط (في الهامش)، م **٩** التغرير] + أي أن تعرضها للهلاك، قـ[اموس] (في الهامش)، م **١١** قيل] (كلمة مكررة)، ف | قيل... ١٢ بالجاه] (مكررة مسطوبة)، م **١٢** لهذا] بهذا، ف | للأنفة] + الأنفة ننك وعار داشن الاستنكاف؟ (في الهامش)، م | وكذلك] ولذلك، م **١٣** إعانة] افاته، م **١٤** يطلبه] يطالبه، ف **١٥** أو] و، ب | وكان] او كان، م **١٦** المحذور] + الذي يكون اختيار التغرير لأجل دفعه (في الهامش)، م **١٨** عن] من، ف **١٩** لأنّ] ان، ف | كان] —، م **٢٠** بعد هذا] بعدها، ف | سبحانه] —، ف، ب | المعلوم] + له، م **٢١** عند] + تعـ، م | لا] + ‡ (مشطوب)، ق

الصفّة، والمكذّب له يعلم ذلك من حيث يظنّ أنه دبّر أحوال نفسه وأحوال أصحابه حتى تمّ له ما تمّ. وقد تلى هو صلى الله عليه وعلى آله على أعدائه وأوليائه على ما تقدّم بيانه ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي| رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ، فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَن تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ| وَالْحِجَارَةُ﴾[7]، وتلى عليهم ﴿وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَن يُفْتَرَى مِن دُونِ اللهِ﴾[8]، وقوله ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾[9]، وتلى عليهم ﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا| الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾[10]. [ق: ٣١أ] [ف: ١٠٩أ] [م: ٦٣]

وقد علمنا أنّ العاقل إذا ادّعى أمراً لا يكون مبناه [إلّا] على الصدق ومجانبة الكذب، واشتدّ حرصه على تصحيح دعواه حتى تحمل له المشاق ويركب له الأخطار، وعاداه على ذلك قوم الباء عقلاء يرجعون| إلى الحصافة التامّة والتمييز الشديد، سيّما إذا كان ما يدّعيه لا يتمّ إلّا بما يحصل في النفوس من تعظيمه وحشمته لصدق لهجته ووفور وقاره وهيبته. فلا يجوز مع سلامة الأحوال أن يورد على العدو المكاشح والولي المناصح ما لا يأمن أن يظهر فيه كذبه في يومه أو غدّه أو بعد مدّة قصيرة أو طويلة، حتى يفتضح بذلك عند الجميع ويحتج به عليه أعداؤه وينفر عنه أصحابه، لأنّ ذلك يجري مجرى التعرض بتشويه الإنسان بنفسه بين أعدائه وأوليائه مع التماسه منهم تعظيمه وتوقيره وإكباره وإجلاله مع سلامة الأحوال، وما جرى هذا المجرى نعلم قطعاً أنه لا يقع على وجه من الوجوه. [ب: ٢١أ]

فإذا ثبتت هذه الجملة فتلاوته صلى الله عليه هذه الآيات عليهم لا تخلوا من أن تكون من تلقاء نفسه أو بأمر علام الغيوب. ولا يجوز أن يظنّ عاقل أنه كان

---

١ له] به، ب | وأحوال] –، م **٢** هو] وهو، ب **٦** دُونِ] (فوق السطر)، ب | افْتَرَاهُ] افتريه، م | بِسُورَةٍ] + من، ب **١٠** إلّا] -، ق، ف، م، ب **١١** واشتدّ] وانشد، ف | ويركب] وركب، ف، م، ب **١٢** الباء عقلاء] عقلاء البأين، م **١٥** المناصح] والناصح، ف؛ صح (في الهامش)، ب **١٦** قصيرة...طويلة] (في الهامش مع تصحيح)، ف | به عليه] حليه به، ب | عليه] –، م **١٧** لأنّ] لن، ف | بتشويه] لتشوخه، م **١٨** وإكباره] واكثاره، ف **١٩** الأحوال] ‡لحوال، ف **٢٠** فتلاوته] ‡لاوته، ف | صلى...عليه] –، ف، م، ب | تخلوا] خ، م **٢١** أو... ١,٧٠ نفسه] (في الهامش)، م | يجوز أن] –، ف؛ (فوق السطر)، ب

---

[7] البقرة (٢)، ٢٣ـ٢٤ | [8] يونس (١٠)، ٣٧ | [9] يونس (١٠)، ٣٨ | [10] الإسراء (١٧)، ٨٨

وما يحكي عن بعضهم:

[ف: ١٠٨ب] وقبر خرب بمكان قفر | وليس قرب قبر حرب قبر.|

وما روى عن **سواد بن قارب** من الأبيات التي يحكيها عن بعض الجنّ وهي[٥]:

٥ عجبتُ للجنِّ وألعابها | ورَكبها العيسَ بأقتابها

... إلى آخر الأبيات.

[م: ٦٢] فإنّه عندي ضعيف لوجهين: أحدهما| أنّ هذه الأبيات حكايات لم تعرف صحّتها، بل ليس لشيء منها سند لا ضعيف ولا قوي إلّا ما يحكي عن سواد بن قارب وبمثل هذا لا يقع العلم. والثاني أنّ هذه الأبيات وما جرى مجراها لو علمنا ١٠ على التحقيق أنها من قول الجنّ لم يمكنا أن نعلم بهذا القدر أحوال جميعهم، فصار الاشتغال به مما لا يجدّي والاعتماد على قول الله عزّ وجلّ ﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾[٦] وعلى إجماع الأمّة على ذلك.

١٥ **دليل آخر على أن القرآن معجز:** ومن الدليل على ذلك أنّ النبيّ صلى الله عليه وعلى آله مَهما شكّ في شيء من أحواله، فلا شكّ في صحّة عقله وأصالة رأيه وشدّة حَصافَته ووفور رزانته. قد علم ذلك المصدّق به والمكذّب له، لأنّ الحال في ذلك أظهر من أن يجوز أن يرتاب فيه عاقل، على أنّ المصدّق به يعلم ذلك من حيث يعلم أنّ الله عزّ وجلّ لا يجوز أن يبعث إلى خلقه من لم يكن على تلك

٢ وقبر] قبر، ف **٣** يحكيها] (كلمة مكررة في الهامش)، ب **٥** وألعابها] والباها، ف، م، ب | العيسَ] (في الهامش مع تصحيح)، ف **٧** فإنّه ...الأبيات] -، ق، ف، ب **٨** صحّتها] حجتها، ف؛ حجتها (مع تصحيح في الهامش)، ب | منها] منهما، ب | لا] –، م | إلّا ...يحكي] (في الهامش مع تصحيح)، ف | يحكي] يروي، م | سواد بن] (فوق السطر)، م | بن] ابن، ب **٩** لا] + يعلم (مشطوب)، م | يقع] + به (فوق السطر)، ب **١١** يجدّي] يمكن (مشطوب)، ق **١٢** الْإِنسُ وَالْجِنُّ] الجن والانس (مع تصحيح فوق السطر)، ب **١٥** ذلك] (فوق السطر)، ف **١٦** أحواله] اقواله، م **١٧** حَصافَته] + الحصافة استحكام العقل حصف الرجل حصافة ككرم استحكم عقله فهو حصيف، قاموس (في الهامش)، م **١٩** يبعث] ابتعثه رضيه للبعثه (في الهامش)، م | على] علم، ف، ب

[٥] قارن أبي زيد محمد بن أبي الخطاب القريشي، جمهرة أشعار العرب في الجاهلية والإسلام، ت. محمد علي الحاشمي، الرياض ١٩٨١، ص ٥٤ | [٦] الإسراء (١٧)، ٨٨

إِحْدَى| الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ﴾[٣] إلى آخر القصّة، وفي هذه السورة قصّة الأسارى [ف: ١٠٨أ]
والمفارقات التي جرت، وفي السورة التي يذكر فيها آل عمران قصّة بدر وقصّة
أحد، وفي السورة التي يذكر فيها التوبة وقصّة حنين وقصّة الغار ولو تتبعنا هذا في
جميع القرآن لطال الكتاب به. ومن المحال أن تكون هذه الأقاصيص بعينها| كانت [م: ٦١]
٥ اتفقت لبعض الأنبياء غير نبيّنا صلى الله عليه بمكّة والمدينة، ولئن جاز أن تتفق
ذلك لوجب أن يكون نقله ظاهراً، وهذا من أوضح ما يقال في إسقاط هذا
السؤال.

فإن قيل: فهل يجوز| أن يكون مثل القرآن مقدوراً للجنّ أو للملائكة؟ [ب: ٢٠ب]
١٠ **قيل له:** لا سبيل لنا من طريق النظر إلى المنع من ذلك، لأنّا لا نعرف
أحوال الملائكة عليهم السلام والجنّ إلّا أنّا من طريق السمع علمنا أنه ليس في
مقدور الجنّ. فأما الملائكة عليهم السلام فلا يعرف ذلك من حالهم، ولو لم نعرف
أحوال الجنّ أيضاً لم يقدح ذلك في كونه معجزاً، لأنّا إذا عرفنا تعذّره على البشر
كفي في كونه معجزاً| على ما مضى القول فيه. فإمّا ما ذهب إليه قوم من أنّا قد [ق: ٣٠ب]
١٥ سمعنا من أحوال الجنّ وأشعارهم ما يمكننا الاستدلال به على أنهم على الإتيان
بمثله عاجزون، كنحو ما يحكي عن **عمرو الجنّي** من قوله[٤]:

أَشَجَاكَ تَشَتُّتُ شَعْبِ الجيِّ فأَنتَ لَهُ أَرِقٌ وَصِبُ؟

... إلى آخر القصيدة، وما يحكي من قوله:

من معذب جذل جاد القريض له حبر يجير لنا بيتاً على واو

١ أَنَّهَا] + وتوردون أن غير ذات الشوكة، ف، ب **٢** والمفارقات] المفادات، ف، ب؛ المفاداه، م | التي[1]] –، م **٣** يذكر] كر (في الهامش)، ب | وقصّة[1]] قصة، ب **٤** جميع] –، ب **٥** صلى الله عليه] –، ف، ب | أن] وان (مع تصحيح)، م **٩** فهل] فهلا، م | للملائكة] الملايكة، م **١١** عليهم السلام] –، ف، م، ب | السمع] + قد، م | علمنا] + لقوله تعالى ﴿قل لئن اجتمعت الإنس والجنّ على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثل﴾، الآية (الإسراء، ٨٨) (في الهامش)، م **١٢** عليهم السلام] –، ف، م، ب | نعرف] + من (مشطوب)، م **١٣** لأنّا] الانا، ف **١٤** كفي] (كلمة مكررة)، ق **١٥** من] –، ب | أحوال] اخبار، م | يمكننا] بمكنا، ف | أنهم] انه، ف **١٦** الجنّي] + انه، ف **١٧** الجيِّ] الجن، ق، ب | أَرِقٌ] ارحب، ف؛ ارحب (مع تصحيح في الهامش)، ب **١٩** معذب] معرب، م | القريض] العويص، م

[٣] الأنفال (٨)، ٧ | [٤] قارن المظفّر بن الفضل العلوي، نضرة الإغريض، ت. نهى عارف الحسن، دمشق ١٩٧٦، ص ٤٧

فإن قيل: ما أنكرتم على من قال لكم: يجوز أن يكون النبيّ صلى الله عليه وعلى آله أخذ هذا القول من نبيّ كان أتى به قبل ذلك النبيّ واخفي حاله وادّعى النبوة به من غير أن كان صادقاً فيما ادّعى فيه.

[ف: ١٠٧ب] **قيل له:** هذا سؤال قد أجاب بعض العلماء المتقدمين عنه بجوابين: أحدهما| أنه قال قد علمنا ضرورةً أنّ النبيّ صلى الله عليه هو الذي أتى به دون من سواه، ٥ كما علمنا في شعر كثير من الشعراء وكتب كثير من المصنفين وفي هذا سقوط هذا السؤال. والجواب الثاني أنّ ذلك لو كان لكان شبهة لا يمكن حلّها، وما جرى هذا المجرى فيجبُ على الله عزّ وجلّ المنع منه، فيعلم أنه لم يكن. ويمكن أن يجاب [م: ٦٠] عنه بأن يقال له أنّ ذلك لو كان كذلك لكان| ذلك النبيّ صلى الله عليه ممن قد [ق: ٣٠أ] بعثه الله وكلّفه أداء الرسالة، ولو كان ذلك كذلك| لوجب على الله عزّ وجلّ أن ١٠ يحفظه إلى أن يبلغ ويؤدي الرسالة، ولو كان بلغ وأدى لكان ذلك لا يخفي.

والجواب المعتمد عندي غير هذه الأجوبة وهو أن يقال لمن قال ذلك: في القرآن كثير من أقاصيص أحوال رسول الله صلى الله عليه وأحوال الصحابة رحمهم الله وأحوال أعدائه، مثل ما ذكر سبحانه في السورة التي يذكر فيها الأحزاب من قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَاءَتْكُمْ ١٥ جُنُودٌ﴾[١] إلى آخر القصص، وفي هذه السورة ذكر **زيد بن حارثة** وما قال له رسول الله صلى الله عليه في شأن زوجته وما كان من رسول الله صلى الله عليه من التزوج حيث يقول ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ﴾[٢] إلى آخر القصّة، وفي السورة التي يذكر فيها الأنفال قصّة **بدر** من قوله ﴿وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللهُ

٢ القول] القران، م | قبل] وقبل، ق؛ قيل، ف؛ وقتل، م **٣** به] –، ف | صادقاً] قاً (في الهامش)، ب **٤** له] –، ف، ب **٥** قال] لو (مشطوب مع تصحيح فوق السطر)، ف **٦** علمنا] + ذلك، + بالعلم الضرورى والعلم العادى (في الهامش)، م | في] من، ف، ب | شعر ...من[1]] –، ب **٨** فيعلم] فنعلم. م **٩** لكان... ١٠ كذلك] لكان ذلك النبيّ ممن قد بعثه الله تعلى وكلفه إذا الرسايل ولو كان ذلك كذك (في الهامش)، ب | صلى ...عليه] –، ف، م **١٠** وكلّفه] وحلقه، ف | الرسالة] الرسائل، ف | لوجب] وجب، م | عزّ وجلّ] –، م **١١** ويؤدي] + الى، م **١٣** القرآن] + ان، ب | كثير] كثيرا، ف، ب | أحوال] –، ف، ب **١٤** رحمهم] + ‡ (مشطوب)، ق | رحمهم الله] رضى الله عنهم، م | أعدائه] ادعانه (مع تصحيح)، ف | ذكر] ذكره، ف، ب | السورة] السور، ف، ب **١٥** تعالى] –، ف، م، ب | يا أَيُّهَا] ناىها، ف، يآيها، ب **١٦** جُنُودٌ] + فارسلنا عليهم ريحا وجنوداً، ف؛ + فارسلنا عليهم ريحا وجنودا لم تروها، م، ب | السورة] السور، ب | بن] ابن، ب **١٧** كان من] قال له، م **١٨** التزوج] التزويج، ب | عَلَيْهِ[2]] + امد عليك روحك، م **١٩** وفي] + هذه (مشطوب)، ق

[١] الأحزاب (٣٣)، ٩ | [٢] الأحزاب (٣٣)، ٣٧

فإن قيل: الفرق بين هذه الأشياء التي ذكرتم وبين ما يكون جنسه مقدوراً للعباد أنّ هذه الأشياء لو وقعت عند ادعاء الكاذب النبوّة لكان الله هو الفاعل لها على وجه يقبح والله عزّ وجلّ لا يفعل القبيح. وما يكون جنسه تحت مقدور العباد لو وقع لوقع من مردة| الشياطين ولا يمتنع وقوع القبائح منهم. [ف: ١٠٧أ]

٥ **قيل له:** لا فرق في هذا الباب بين فعل القبيح والانصراف| عن فعل الواجب، لأنّ الله تعالى كما لا يجوز أن يفعل القبيح لا يجوز أن يدع فعل الواجب، لأنّ كلّ واحد منهما لا يكون إلّا من محتاج أو جاهل أو من يكون بالصفتين جميعاً ويتعالى الله عن ذلك. وإذا كان هذا هكذا، فلا فصل بين أن يفعل تلك الأشياء عند دعوي| الكاذب مع قبحها، لأنّ هذا انصراف عن فعل الواجب وذلك فعل ١٠ القبيح. ولا فضل بينهما وإنّ كلّ واحد منهما لا يجوز على الله عزّ وجلّ. على أنّ هذا| أيضاً يرجع إلى أنه عزّ وجلّ لو أجرى الأمر على ذلك يكون قد انصرف عن الفعل الواجب، لأنه عزّ وجلّ إن كان أجرى العادة بتلك الأمور أن يفعلها، فأنه لا يجوز أن يفعلها عند دعوي الكاذب وذلك يجري مجرى القبيح. وإنما كان يجب على القديم عزّ وجلّ، لو كان الأمر على ما ذكرتم أحد أمرين، إمّا أن يمنعه التمكن منه أو يدفع ذلك ١٥ ويظهره بلطائفه، لأنّ لا يصير شبهةً لا يمكن حلّها، فلو لم يفعل ذلك لكان قد عاد الأمر إلى أنه لم يفعل ما وجبَ عليه تعالى الله عن ذلك. [ق: ٢٩ب] [م: ٥٩] [ب: ٢٠أ]

---

١ الفرق] -، ق، ف، ب؛ + عند ادعا الكذب (مشطوب)، م | الأشياء] + فحح؟ لا يجوز أن يوجد الله سبحانه شجرة لا عضانها تلك الخاصّة ولو أوجد لا يجوز أن يطلع عليها مثال ذلك الكذاب وهكذا كلما إذا إلى سيسى؟ (في الهامش)، م **٢** الأشياء] + التي لا يدخل جنسها تحت مقدور العباد (في الهامش)، م **٦** تعالى] –، ف، ب **٧** أو[2]] و، ف **٨** فلا] –، ف | فصل] + وظن أن لا لمنع منها (في الهامش)، ب؛ أي فرة؟ (تحت السطر)، م **٩** دعوي] + ولا ان يمكنه المردة تلك الافاعيل (تحت المتن)، م | قبحها] + وبين ان لا يمنع الشياطين من فعل ما سالم عند دعوى الكاذب، م | لأنّ] أن، ق | وذلك] (مشطوب) مجرى مجرى ، ب **١٠** وإنّ] فان، ف، ب؛ فى ان، م | على[2]] وعلى، ب | على[2]...هذا] –، ف **١١** وجلّ] وجلى، ق | الفعل... ١٢ الواجب] فعل الواجبات، م **١٢** كان] + قد، م **١٣** الكاذب] + لان نقض العادة لا يحسن عند دعوى الكاذب، م؛ ـذب (في الهامش)، ب وذلك] في ذلك، ف | مجرى] + فعل، م | كان] + ‡ (مشطوب)، ق **١٤** ذكرتم] + ثم (مشطوب)، ف **١٥** بلطائفه] لمطابقة، ف | لأنّ] ل، ف | لأنّ لا] ليلا، م | لم] الم، ب

فإن قيل: ولِمَ قلتم إنّ ذلك يكون شبهة لا يمكن حلّها، بل ما أنكرتم أن يكون| ذلك حجة لمن قال إنه لا يجوز أن يكون المعجز مما يكون جنسه في مقدور العباد؟ [ق: ١٢٩أ]

قيل له: لأنّ هذا الجنس من الشبهة يصحّ إيرادها فيما ليس يكون جنسه في مقدور العباد بأن يقال: يجوز أن يكون بعض الناس ظفر بشجرة إذا قطع غصنها| [ف: ١٠٦ب] ٥ وألقى على وجه مخصوص يصير حيّةً ويكون ذلك عادةً، ويكون ظفر بشيء إذا مسح به الميت صار حيّاً من طريق العادة، ويجري ذلك مجرى الخواص التي تحكى في أشياء. ألا ترى أنّ من لم يشاهد حجر المغناطيس ولم يسمع به إذا شاهده يحرك الحديد بغير مماسته يُجوِّز كون ذلك معجزاً؟| [م: ٥٨] وكذلك ما يحكى من الحجر المسمّى باغض الخل فقد حكى أنه إذا أرسل على إناء فيه خلّ انحرف ١٠ وسقط خارج الإناء ولم يسقط في الخلّ. وكذلك نظائر كثيرة تحكي وتذكر في الخواص. وكلّ ذلك جائز من طريق العقل، ولا جواب عن ذلك أن تعلّق به **البرهمي** وحاول التوصّل به إلى إبطال النبوات رأساً إلّا ما ذكرناه من أنّ ذلك لو كان لكان شبهةً لا مخلص منها، فيجب على الله عزّ وجلّ المنع منها.

١٥

فإن قيل: ما تنكرون على **البرهمي** أن ادّعى أنّ ذلك ليس بشبهة بل هو حجة ويجب إبطال النبوات.

قيل له: جوابه أنّا نبيّن أنّ البعثة يجوز أن تصير واجبةً بأن يعلم الله عزّ وجلّ أنها لطف للمكلفين. فإذا ثبت ذلك فلو كانت واجبةً لم يكن لها طريق إلّا المعجز. فكلّ ما أدّى إلى إبطال المعجزات أجمع، فيجب على الله المنع منه. ٢٠

---

٤ لأنّ] ان، م | يكون] فيه، ف؛ (في الهامش)، ب **٦** ويكون[2]] او يكون، م **٩** يحرك] يحرى، ف، ب | مماسته] مماسه، م | كون] (فوق السطر)، م | وكذلك] (كلمة مكررة مشطوبة)، ب | من] عن، ب **١٠** انحرف] –، ف **١١** وسقط] فسقط، ف | وكذلك] ولذلك، م | كثيرة] (فوق السطر)، ف | وتذكر] وتذكره، ف، ب **١٣** البرهمي] + بل قد بيّنا ذلك للبرهمن نفسه ولغيره ممن يحذو حذوه في هذا الأمر (في الهامش)، م | النبوات] النبوة، م **١٤** منها[2]] من ذلك، م **١٦** ما] فما، م | أن] اذا، ف، ب **١٧** ويجب] يوجب، ف؛ توجب، م **١٨** جوابه] حوانه، ف | يعلم] + ان (مشطوب)، م **١٩** يكن] (في الهامش)، ب **٢٠** فكلّ ما] فكلما (مشطوب مع تصحيح:) بدل (في الهامش)، م

القرآن معجزاً يتعذّر فعل مثله على جميع البشر وإن كان جنسه مقدوراً لنا.
يكتشف ذلك أنّ فلق البحر جنسه مقدور لنا وإن كان يتعذّر فعله على ذلك| [ف: ١٠٦أ]
الوجه المخصوص على جميع البشر. ألا ترى أنه تفريق أجزاء الماء على وجه
مخصوص وأحداث أكْوان مخصوصة وذلك جنسه مقدور للبشر؟ ألا ترى أنّ الله
٥ عزّ وجلّ لو بعث نبيّاً وجعل معجزته أنه ينقل بعض الجبال الراسيات عن
موضعه لصحّ ذلك وإن كان جنس نقله مقدوراً لنا، لأنّ نقله إنما هو أكْوان تحدث
على وجوه مخصوصة؟ وإنما المراعي في هذا الباب أنه يحصل أمر نعلم أنه يتعذّر
فعل مثله على جميع البشر سواء كان التعذّر للجنس| أو للصفّة. ألا ترى أنه لا [م: ٥٧]
فرق بين فلق البحر وبين قلب العصا حيّةً في هذا الباب وإن كان تعذّر فلق
١٠ البحر للصفّة وتعذّر قلب العصا حيّةً للجنس؟

فإن قيل: فلِمَ لا يجوز أن يكون ما يدخل تحت مقدور العباد معجزاً،| لأنّ [ب: ١٩ب]
المشاهد له يجوز أن يكون ذلك من فعل بعض مردة الشياطين أو من فعل بعض
من يعصى من الملائكة، لأنّ العلم بأن الملائكة لا تعصى إنما هو بطريق السمّع
١٥ ونحن بعد في إثبات السمّع؟

قيل له: لا يجب للناظر أن يشكّ فيه، بل يجب القطع على أنّ الله عزّ
وجلّ يمنع منه، وذلك أنه لو حصل لكان شبهةً لا يمكن حلّها وما جرى من
الشبه هذا المجرى يجب على الله عزّ وجلّ المنع منها.

---

٢ يكتشف] يكشف، ف | يكتشف ...لنا] (في الهامش مع تصحيح)، م | مقدور] مقدورا، ف، ب **٣** ترى] (مع تصحيح فوق السطر)، ف | تفريق] لتفريق، ف **٤** مخصوصة] + فيه (فوق السطر)، م | جنسه] جنس، ف للبشر] البشر، ف | أنّ] –، ق **٥** أنه] + على (مشطوب)، ف | ينقل] (في الهامش مع تصحيح)، ف **٦** لصحّ] بصح، ف | نقله[2]] فعله، م | أكْوان] اكوا، ف **٧** يتعذّر ...٨ للجنس] (في الهامش)، ف **٨** أو ...أنه] ‡ (في الهامش)، ف | للصفّة] + وما كان للصفة شكل معرفته إلّا على من له وقوف بام؟ في تلك الصفة وما ينطق به (في الهامش)، م **٩** في ...الباب] للجنس (مشطوب)، م **١٢** فلِمَ] –، م | ما] + لا، م | العباد] + للصفة لا للجنس (في الهامش)، م | معجزاً] + المعجزة إبطال على تتجب؟ شبهة عنها هذه تجاب مطلقا ثم إما توجبها بأن يقال الفعل المعجز في نف... باطل، لأنه إما مقدور للعباد أو غير مقدور والتالى بفمه؟ باطل، إما المقدور فلأنه لا يكون معجزاً واما غيره فلأنه يجوز أن يكون وفل؟ بعض القدة الغم؟ (في الهامش)، م **١٤** الملائكة[1]] الملائكية، ب | بأن] من (مشطوب مع تصحيح فوق السطر)، م | الملائكة[2]] المليكه، ب | بطريق] من طريق، ف، م | السمّع] + السمع قد ثبت قراراً عديدة فأنتم ههنا في إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وآله (في الهامش)، م **١٦** لا] –، ف **١٧** وما] ومن (مشطوب مع تصحيح)، م **١٨** الشبه] الشبهة، ف

قيل له: هذا الذي ادّعيت من التناقض على الوجه الذي ظننت ظاهر السقوط، لأنّ جنس الشيء وإن كان مقدوراً للعباد، فأنه لا يجب أن| يصحّ فعل [ب: ١١٩أ] ذلك الشيء منهم على كلّ وجه، بل لا يمتنع أن يتعذّر فعله على بعض الوجوه وأن صحّ فعله على وجه آخر. وهذا لا يؤدي إلى التناقض، لأنه من الوجه الذي يتأتي لا يتعذّر، ومن الوجه الذي يتعذّر لا يتأتي. وإنما يتعذّر ما يتعذّر بما يكون جنسه ٥ مقدوراً للعباد, لأنّ القادر ربّما احتاج لإيقاعه على وجه مخصوص إلى كونه عالماً أو في حكم العالم أو يحتاج إلى آلة وما يجري مجرى الآلة. فإذا قصد الآلة فيما يحتاج لفعله على وجه مخصوص إلى الآلة أو العلم فيما يحتاج لفعله على وجه مخصوص إلى كونه عالماً تعذّر فعله على ذلك الوجه| وإن كان جنسه مقدوراً. [ف: ١٠٥ب]

ألا ترى أنّ الفعل المحكم، وإن كان جنسه مقدوراً لمن ليس بعالم، فأنه يتعذّر عليه ١٠ ولا يتأتي مثله؟ ألا ترى أنّ هذه الحروف أجمع مقدورة للناس أجمع ومع هذا فلا يصحّ من أحد إيقاعها على وجه يكون متكلماً بلغة العرب إذا لم يكن عالماً بلغتهم وكذلك لا يصحّ إيقاعها من الأعرابي على وجه يكون متكلماً بلغة الفرس إذا لم يكن عالماً بلغتهم. وكذلك| [م: ٥٦] حكم الصناعات أجمع كالكتابة والصناعة وغيرهما، لأنّ جنس ذلك أجمع مقدور للجميع. ثم إيقاعها على وجه الإتقان والأحكام يتعذّر على من لم يكن عالماً بتلك الصناعة وكذلك الآلة ١٥ أيضاً. ألا ترى أنّ الخياط يتعذّر عليه الخياطة مع كونه قادراً عليها وعالماً بها إذا فقد الإبرة؟ وكذلك الصانع إذا فقد المطرقة وسائر الآلات التي يحتاج إليها. ولهذا يتعذّر علينا الطيران وإن كنّا نقدر على جنسه،| لأنّ جسنه إنما هو الأكوان، وإنما يصحّ منا لفقدنا الآلة التي [ق: ٢٨ب] هي الريش والجناح ونظائره أكثر من أن تعدّ وتحصى.

فإذا صحّ ذلك وثبت صحّ سقوط قول من قال إنه يتناقض كون الشيء ٢٠ مقدوراً لنا، متعذّراً فعله علينا على وجه مخصوص. فإذا ثبت ذلك جاز أن يكون

---

١ ظننت] طلبت، م **٥** لا[2]] ولا (مع تصحيح)، م | بما] مما، م **٦** احتاج] ح (في الهامش)، ب **٧** آلة] الالة، ف، م، ب | وما] او ما، م | قصد] فقد، م **٨** الآلة] اله، ب | الآلة ...إلى[2]] –، م | أو] و، ف **٩** مقدوراً] + له، ب **١٠** ألا ...مقدوراً] (في الهامش مع تصحيح)، م | أنّ] –، ف، ب **١١** يتأتي] ـتى + منه (في الهامش)، ب مثله] منه، م | مقدورة] مقدور، ف | فلا] لا، ف **١٢** لا] (فوق السطر)، ف **١٣** وكذلك] فكذلك، ب **١٤** مقدور] مقدورا، ف **١٥** يتعذّر] + للجميع، ف؛ للجميع (في الهامش)، ب **١٧** وكذلك] وكذا، م **١٨** وإنما] + لم، ب | لفقدنا] بفقدن (في الهامش)، ف؛ لفقدا، ب **٢٠** صحّ[2]] صح، ق؛ وضح، م **٢١** متعذّراً] متعذر، ف

الكتب في العلوم التي برعوا فيها، بل ربّما لم يجد الواحد منهم إذا علم أنّ غيره قد
كفاه المؤنة في ذلك وأتى بما كان مراده كان ذلك صارفاً له عن الاشتغال به. وإن
جاز أن يتفق ذلك أيضاً ما سأل عنه السائل، لكن ذلك لا يمكن الإبان بعلم أنّ
للقوم أحوالاً كأحوال من عادى رسول الله صلى الله عليه وعلى آله من كفّار
٥ قريش وسائر العرب على ما بيّنّاه. ومتى ما جرت الأحوال على ذلك، فلا بدّ من
الإتيان بمثل ما أتى به من كان معهم في مثل حال النبيّ صلى الله عليه وعلى آله
إلّا أن يتعذّر ذلك عليهم, فأمّا مقدار ما سأل| عنه السائل فلا يجب من سائرهم [ف: ١٠٥أ]
أن يقع الإيتان بمثل ما أتى به بعضهم وإن كان ممكنا لهم.

١٠ **فإن قيل:** فإذا لم يعلموا تلك الأحوال فشكّوا في كونه معجزاً.
قيل له: الوجه الأوّل يمنعنا من الشكّ ويوجب القطع على أنه ليس بمعجز
وأنه يجري مجرى سائر الصناعات والمهن، لأنّا قد بيّنّا أنّ التحدّي مما لا يصحّ كما
لا يصحّ ذلك في الصناعات والمهن.

١٥ **فإن قيل:** فما تنكرون على من قال إنّ القرآن هو من هذه الحروف| وجنسها [م: ٥٥]
مقدور للبشر، ولا يصحّ أن يكون المعجز| جنسه في مقدور العباد، لأنه يؤدي [ق: ١٢٨أ]
إلى التناقض، لأنّ من شأن المعجز أن يتعذّر على العباد وما كان جنسه مقدوراً
لهم، فهو متأتى منهم والتآتي ينافي التعذّر، وإذا كان ذلك كذلك لم يصحّ أن يكون
القرآن معجزاً.

---

١ منهم] (فوق السطر)، ب | إذا] + لم (مشطوب)، م **٢** كان[1]] كا، ف | كان[2]] وكان، ف، ب | به] + يرخد أن ما ادّعاه السائل داعياً ربما كان صارفاً (في الهامش)، م **٣** جاز] + ايضا (في الهامش)، ق | ذلك[1]] –، م | عنه] منه، ف | يمكن] يكمل، م | بعلم] نعلم، م **٤** عادى] عادو، م **٥** بيّنّاه] ‡اه، ف **٦** في] من، ب **٧** مقدار] لمقدار، م **٨** الإيتان] + بمثله (مشطوب)، ب | بمثل] بمثله يمثل، ف **١٠** يعلموا] تعلموا، م **١١** الوجه] + وهو أن ما يمكن التوصل إليه بالفكر والتعمّل والتعلّم لا يصح التحدّى به والمجسطي وأشباه مما أمكن التوصل إليه فلا يصح التحدّى به. وكلامنا ثانياً مبني به على فرض صحة التحدّى فعلى فرض الصحة يلزم الشك في كونه معجزاً لكن المعلوم عدم الصحة وقد بيّنّاه فلا شك أنه ليس بذلك (في الهامش)، م **١٢** التحدّي] + به، م **١٥** فما] ما، ف، م، ب | من[1]] مم (مع تصحيح)، م **١٦** المعجز] + فإنّ المعجز فعل داخل في القدرة خارج عن قدرة العبّاد وكلا البشر يكن معتبر فيه (في الهامش)، م | مقدور[2]] مقدار، ف | العباد] المعتاد، ف؛ + كان خارج الناقة في الصحرة وفلق البحر وإحياء الموتى (في الهامش)، م **١٧** العباد] المعتاد، ف **١٨** متأتى] متأتٍ، م

علم أنّ **المَجسَطي** و**أُقليدِس** وما أشبههما من الكتب لو صحّ التحدّي به
لم يلزمنا أن نقول إنه معجز على قولنا إنّ القرآن معجزٌ، لأنّا لم نعلم أنّ القرآن
معجز بأن صحّ التحدّي به، وإنما علمنا ذلك، لأنّ النبيّ صلى الله عليه وعلى
آله أتى به قوماً هم في الفصاحة والمعرفة بأساليب الكلام مثله أو دونه بيسير،
[ب: ١٨ب] فتحدّاهم به وقرّعهم بالعجز عن الإتيان بمثله وادّعى عليهم أنهم له في حكم| ٥
العبيد في نفوذ أحكامه فيهم، وأنهم يلزمهم مفارقة ما كانوا عليه من الدين
وتكفيرهم لم يفارقه والانقياد له ولأوامره. والقوم له كارهون وفي تكذيبه
جاهدون، وظهرت قوّة دواعيهم إلى كلّ ما ادّعى إلى إفساد أمره وتوهين حاله
[ف: ١٠٤ب] وإظهار كذبه ولم يأتوا بمثله، فدلّنا| ذلك على أنه كان متعذّراً عليهم. ولم يثبت
في **المَجسَطي** وما جرى مجراه شيء من ذلك، لأنه لم يثبت أنه أتى قوماً مثله ١٠
في تلك الصناعة وتحدّاهم بالعجز عن الإتيان بمثله، وجعله لنفسه حجّةً عليهم في
[ق: ٢٧ب] أنهم يلزمهم الجري على أحكامه| والتصرف تحت أوامره ونواهيه مع كراهة القوم
له ولأحواله ووفور بواعثهم إلى إفساد أمره والإبانة عن كذبه، وأنهم لم يأتوا
بمثله مع تطاول الزمان على تلك الأحوال. فإذا لم يثبت شيء من ذلك، فكيف
[م: ٥٤] يلزمنا أن نقول إنه كان معجزاً،| وما له قلنا إنّ القرآن معجز لم يحصل له؟ ١٥

فإن قيل: قد علمنا أن تفرّد الواحد بضرب من الفضل حتى يذكر به ويرؤس
لتحصيله مما يحرك طبع غيره على الإتيان بمثله فيجرى ذلك مجرى التحدّي.

قيل له: هذا لا يقوله مَن عرف أحوال الناس وعاداتهم، لأنّا نعلم من أحوال
كثير من العلماء الذين تقدّموا في كثير من العلم أنهم لم يكن لهم دواعي إلى تصنيف ٢٠

---

٢ لم[1]] + يكن، م **٣** بأن] بل (مع تصحيح في الهامش)، م | ذلك] ‡ـك، ف **٤** في] + اهل، ف | مثله] ومثله، ف | بيسير] يسير، ب **٥** به] –، م | بالعجز عن الإتيان] عن العجص بالاتيان، ف **٧** وتكفيرهم] وبكفر من، م لم] لمن، ف، ب | والانقياد] ولانتقاد، ف | تكذيبه] + هذه سائر الشروط الله حقه بالتحدى التي ذكرها في صنة؟ وجواب هذا السؤال (في الهامش)، م **٨** ادّعى] دعى، م **١٠** جرى] بجرى، ف | قوماً] + هم، ف، م، ب **١١** الإتيان] + وقرّعهم (في الهامش)، م | بمثله] + وهذه الشروط والخصوصيات جارية في كلّ معجز أتى به الرسل (في الهامش)، م **١٢** أنهم] انفسهم، ف؛ انفسهم (مشطوب مع تصحيح)، ب | على] عن، ب | كراهة] كراه، ب **١٣** إفساد] فساد + او (مشطوب)، م | أمره] اموره، م | وأنهم] (فوق السطر)، ف **١٧** الواحد] الواجب، ف **١٨** يحرك] بحرى، ف **١٩** يقوله] يقول، م **٢٠** العلم] العلما (مع تصحيح)، م

ألا ترى أنّا لا نشكّ أنّ **الخليل بن أحمد** كان أكثر في اللغة والعلم بأوزان الشعر وعيوبه ومحاسنه من **إمرئ القيس**، لأنّ إمرئ القيس كان الظاهر من أمره أنه كان يعرف لغة قومه والقومَ الذين قاربوهم و**الخليل** تعلّم اللغة حتى أحاط بها. ومع ذلك فلا نشكّ أنّ **الخليل** كان لا يمكنه أن يقول من الشعر ما يماثل شعر ٥ **إمرئ القيس** أو يقاربه. ولهذا نرى ما بيننا المكثر من علم اللغة ومحاسن الشعر ومساوئه إذا لم يكن مطبوعاً في الشعر لا يمكنه أن يأتي من الشعر مثل ما يأتي به المطبوع الذي لا يبلغ علمه باللغة ومحاسن الشعر ومساوئه معشاره، بل ربّما لم يمكنه أن| ينظم بيتاً واحداً إلّا بجهد عظيم وتعب شديد. ثم إذا أتى به أتى به في [ق: ٢٧أ] غاية الوحشة ونهاية السقوط، وهكذا حال إنشاء الرسائل والخطب| والتوسّع في [ف: ١٠٤أ] ١٠ المحاورات.

فإن قيل: إنّ **المَجسَطي** وإن كان يمكن أن يتوصّل إليه بالامتحان والفكر والتعلّم، فقد كان في مبادئه ما لا يمكن ذلك فيه ولا طريق للتوصّل إليه بالامتحان والتعمّل.

١٥ **قيل له:** هذا إن صحّ فقد قالوا هم إنّ ابتداءه كان من هرمس وإنّ **هرمس** هو **إدريس** النبيّ صلى الله عليه وإن كان فيه ما سبيله هذا السبيل، فيجب أن يكون معجزاً يدلّ على نبوّة من أتى به. ولهذا قال كثير من العلماء في علم النجوم وعلم الطبّ إنهما| كانا في الأصل مما أتت به الأنبياء صلوات الله عليهم وإنه لا [م: ٥٣] سبيل للخلق إلى الإتيان بمثله. فهذا مما يجب أن ينظر فيه إلّا أنّ سؤال القوم قد ٢٠ سقط، لأنه إذا صحّ وثبت ما ادّعوه وجبَ أن يكون ذلك القدر منه معجزاً.

---

١ بن] ابن (مع تصحيح)، م | كان] + في (مشطوب)، م | أكثر] اكبر، م **٢** ومحاسنه] ـسنه (في الهامش)، م لأنّ...القيس[2]] –، ف، ب | كان] فان، ف **٣** لغة] لغته، ب | لغة قومه] لغـ‡ ـمه، ف **٤** ذلك] هذا، م **٥** ومحاسن] ـسن (في الهامش)، ب **٦** مثل] بمثل، م **٧** لا] –، ب **٨** بجهد] بجد (فوق السطر)، م | به[2]] –، م **٩** غاية] قلبه، ف **١٢** بالامتحان] (كلمة مكررة، في لهامش)، م **١٣** مبادئه] + مبادئ كلّ علم هى ما تبتى علي مسايل ذلك العلم (في الهامش)، م **١٥** قيل] + تاهست علوم رامبادى تاهست اموراعوىقب؟ (في الهامش)، م وإنّ هرمس] (في الهامش مع تصحيح)، ف **١٦** وإن] فان، م، ب **١٧** به] + فكان المجسطى لا سبيل للتوصل إلى مباديه والفكر والتعمل فيكون في المجسطى مقدار باتبتنى عليه مسايله معجزاً وإلّا على نبوة إدريس ولا شكّ في أنه كان صديقاً نبياً (في الهامش)، م **١٨** في] من (مشطوب مع تصحيح)، م | صلوات] صلى، ف **١٩** فهذا] وهذا، م **٢٠** إذا] ان، م | معجزاً] + لمن أتى به دالاً على أنه مهبط الوحي الآلهي (في الهامش)، م

[م: ٥١] الحروف| لم يصحّ التحدّي به، لأنه ليس في المقدور؟ وكذلك لو قال إني أضرب واحداً في واحد فيكون واحداً، وإثنين في واحد فيكون إثنين، وإثنين في إثنين فيكون أربعة، وإثنين في ثلاثة فيكون ستة، وإثنين في أربعة فيكون ثمانية، وإثنين في خمسة فيكون عشرة، وثلاثة في ثلاثة فيكون تسعة، وثلاثة في أربعة فيكون إثنا عشر، وثلاثة في خمسة فيكون خمسة عشر،| [ق: ٢٦ب] وأربعة في أربعة فيكون ستة عشر، وأربعة في خمسة فيكون عشرين، وخمسة في خمسة فيكون خمسة وعشرين، ثم تحدّى وقال أضربوا بعض هذا العدد ببعض وأتوا بحاصل غير ما أتيت به،| [ب: ١١٨أ] كان ذلك لا يصحّ، لأنّ ما تحدّى به يكون مستحيلاً، أو يجري مجرى أن يفعل حركة في جسم فيقول إفعلوها في غير جسم أو جوهر. ٥

أو يكون التعذّر، لأنّ غيره لم نعمل فيه الفكر ولم يمتحن ولم يتعلّم وهذا أيضاً لا يصحّ التحدّي به، لأنّ ذلك يجري| [ف: ١٠٣ب] مجرى تعذّر الصياغة على النجار والنجارة على الخياط. ألا ترى أنّ كلّ من أفكر فيه فكرةً وتعمّل له تعمّلةً يأتى منه مثل ما يأتى به المتحدّي حتى لا يكون بينهما من التفاوت إلّا مقدار ما يكون بين الصانعين للذكاء والبلادة؟ فإذا ثبت ما بيّنّاه، وثبت أنّ **المَجسَطي** و**أُقليدَس** و**العروض** وما أشبهها من الكتب مما يمكن التوصّل إليه والفكر والتعمّل والتعلّم والامتحان، ثبت أنه مما لا يصحّ التحدّي به. وإذا ثبت ذلك، ثبت أنه لا يصحّ أن يلزم كونه معجزاً على قولنا إنّ القرآن معجز، لأنّ الإتيان بأسلوب من الكلام في أعلى طبقات الفصاحة| [م: ٥٢] أو في الطبقة العالية بالفكر والتعمّل مما لا يصحّ على وجه من الوجوه، بل لا بدّ فيه من طبع لا طريق إليه للتكلّف والتعمّل. ١٠ ١٥

١ لأنه ليس] لا له وليس، ف ٢ واحد فيكون[1]] (في الهامش) + ‡، م ٣ ثلاثة] ثلثه، م ٤ وثلاثة[1]] فثلثة، م وثلاثة[1]...ثلاثة] وثلثة في ثلثة، ق | ثلاثة] ثلثة، م | وثلاثة[2]] وثلثة، ق، م ٥ وثلاثة] وثلثة، ق، م | فيكون[1]] + بلا (مشطوب)، ب ٧ ببعض] –، ف؛ (تحت السطر)، ب | بحاصل] بكامل، ق ٨ أو] و، ف، ب ٩ فيقول] ثم يقول، م | إفعلوها] + او (مشطوب)، ب ١٠ غيره] غير، ف | ولم يمتحن] –، ف | يتعلّم] نعمل، ف ١١ النجار] النجارة، ف ١٣ بينهما] منهما، ف ١٤ وأُقليدَس] واله قلىدس، ف ١٥ والفكر] فالفكر، ب والامتحان] + والامتحان؛ كيف يصح به التحدى ويكون معجزاً مع أنّ صانعه قد صرف عامة عماه في اعمال الفكرة فيه؛ وفي فرقهما سقطت دعوى ياتي النقاش وبتأين جهل من آمن به وبمعجزته (في الهامش)، م ١٦ ذلك ثبت] (في الهامش مع تصحيح)، م ١٧ معجز] معجزا، ف | أعلى طبقات] اعلان الفصاحه، ف؛ اعلان ابعات (مع تصحيح في الهامش)، ب | طبقات] الطبقات (مع تصحيح)، م ١٩ لا[1]] –، ف | للتكلّف] للتكليف، ق، ف، ب والتعمّل] + يرد عليه أن يقال نعل منشأ بابين فيه ذلك الطبع فكيف يثبت النزول ولو جوب (في الهامش)، م

المطبوع فيهما، وإن كان مقلاً في جميع| ذلك وبضاعته منها مزجاة سقوطاً ظاهراً أو [ق: ٢٦أ]
يهبط عن رتبته هبوطاً بيّناً، **كالخليل| بن أحمد** ومن نحا نحوه من العلماء الذين لم [م: ٥٠]
يكونوا أولى الطبع.

٥ **فإن قيل:** لو كان القرآن معجزاً، لأنه لم يعارض ولم يؤت بمثله، لوجب أن يكون **المَجسَطي** و**أُقليدِس** و**العروض** كلّ واحد منها معجزاً يدلّ على نبوّة من أتى به. وإذ قد ثبت بطلان كون هذه الكتب معجزاً، فيجب أن يبطل كون القرآن معجزاً على ما ادّعيتموه.

قيل له: هذا كلام من لم يعرف وجه استدلالنا فحرّمه ولم يذكره على وجهته ١٠ وألزم عليه ما لا يلزم ونحن نبيّن ذلك بعون الله عزّ وجلّ ونكشف عن سقوط هذا السؤال.

أعلم أنّا لم نقل أنّ القرآن معجز، لأنه لم يؤت بمثله فقط، بل لأنه تحدّى به ولم يؤت| بمثله مع سائر الشروط التي ذكرناها. وكتاب **المَجسَطي** و**أُقليدِس** وما جرى مجراهما من الكتب لا يصحّ التحدّي به، لأنّ كلّ شيء يصح أن يتوصّل إليه ١٥ بالامتحان والفكر والتعلّم لا يقع التحدّي به، لأنه إن تعذّر على غير من أتى به يكون تعذّره لأحد الوجهين: [ف: ١٠٣أ]

إمّا أن يكون قد استنفذ الطرق، فلم يبق هناك طريق آخر لذلك الشيء وما جرى هذا المجرى الإتيان به مستحيل لا تصحّ القدرة عليه، وما لا تصحّ القدرة عليه لا يصحّ التحدّي به. ألا ترى أنّ إنساناً لو أتى بشعر مركب من هذه ٢٠ الحروف التي هي ثمان وعشرون ثم تحدّى به فقال ائتوا بمثله من غير هذه

١ وبضاعته] وبطاعته، ف، ب | منها] –، ف | مزجاة] من جاه، ف؛ + و (مشطوب)، م | أو] و، ف ٢ عن] من، ب | كالخليل...أحمد] + كان في أكبر اللغة والعلم بأوزان الشعر وعيونه ومحاسنه من إمرئ القيس، لأن إمرئ القيس كان الظاهر من أمره أنه كان يعرف لغة قومه والقوم الذين قاربوهم والخليل يعلم اللغة حتى أحاط بها ومع هذا فلا، م | العلماء] + لو كان، ف؛ + لو كان (مشطوب)، ب ٣ الطبع] طبع، ق، ف؛ المطبع، ب ٥ لو] –، ف ٦ منها] منه، ق ٧ وإذ] واذا، ف | بطلان] بط‡، ف ٩ وجهته] جهته، ب ١٠ عزّ وجلّ] وبوضحه، م ١٢ بل] ‡، ف ١٣ وأُقليدِس] ـس (في الهامش)، م ١٤ مجراهما] مجراها، ف، ب ١٥ لا] + يصح ان، ف، م، ب ١٦ يكون] لكون، ف؛ لكون (مشطوب) كان، ب | الوجهين] وجهين، ق ١٧ استنفذ] + أي استوفاها عن آخرها واستتمها؟ (في الهامش)، م | الشيء] + هناك (في الهامش)، ق ١٨ به] بمثله، م | تصحّ[1]] يصح، م ١٩ القدرة] + يريد مطالق القدرة غير مختصبة؟ بالبشر (في الهامس)، م | لو] (فوق السطر)، م ٢٠ التي] م يصح التحد (مشطوب مع تصحيح)، م | وعشرون] وعشر حرفاً، م | فقال] فقالوا، م | هذه] هذا، ب

الأسماء، وكانوا يجرون فيها على طبائعهم من غير تكلّف لها ولا تعمّل. وذلك مما
[ق: ٢٥ب] يزيد الكلام حسناً ويكسبه رونقاً والمعرفة بهذه الأمور على| حدّها يعرفه
المتأخّرون ووضع الأسماء لها مما لا يصير الإنسان به أفصح ولا أشعر ولا أخطب،
وإنما يصلح به الإنسان الفاسد ويضمّ المتشعب ويسدد المختل.

٥ لهذا تجد من يعرف كلّ ما ذكرنا ونعتنا ويتصوّره ويتحققه ويفصل بين غثّه
[م: ٤٩] وسمينه| ومستحسنه ومسترذله، ثم إذا أراد أن يعمل قصيدةً أو يبتدئ خطبةً أو
ينشئ رسالةً عجز عن شاء. والمتقدّم الذي لم يحصل له العلم بهذه الأسماء
والأوصاف وهذا يجرى مجرى العلم بالعروض والقافية. ألا ترى أنّ التقدّم في ذلك
لا يوجبه التقدّم في الشعر؟ ألا ترى أنّ الشعراء المتقدّمين من جاهلي أو مخضرمي
١٠ أو إسلامي كان قبل **الخليل** لم يعرف شيئاً من ذلك؟ ثم من جاء بعدهم لم يلحق
شأوهم من حيث عرف ذلك، بل أن ينشأ بعدهم من ضرب في جنس الشعر
بسهم فلطبع أوتى لا لمعرفة بهذه الأمور.

[ف: ١٠٢ب، ب: ١٧ب] فبان بجميع| ما بيّنّا أنّ المتأخّر الذي تكلّف العلم باللغة وتعلّم المحاسن|
والمساوئ بالتعمّل لا يجب أن يوفي في هذا الباب المقصود على المتقدّمين من
١٥ فصحاء العرب الذين جروا على طريقة الفصاحة في منظوم كلامهم ومنثوره طبعاً
وسجيّةً. ولهذا تجد في من يعدّ في الشعر مفلّقاً من إذا ترسّل اختلّ اختلالاً ظاهراً
وفي المتقدّم في الرسائل من إذا حاول النظم بعد بعداً مفلّقاً. وهذا يكشف أنّ
التكلّف والتعمّل لا يبلّغان المرء طبقة الفصحاء ولا يلحقانه شأو البلغاء. ولهذا تجد
المكثر في اللغة والعلم بأقسام الفصاحة والمعرفة بمحاسن النظم والنثر ومساوئهما إذا
٢٠ لم يكن له طبع في الشعر والترسل يسقط إذا حاول الشعر أو الترسّل عن درجة

---

١ طبائعهم] صَنَايعهم، م | ولا] او، ب **٢** الأمور] ال‡ (مشطوب مع تصحيح تحت السطر)، ق | حدّها] حد ما، ف، ب **٤** يصلح] يصح، ف **٦** وسمينه] (في الهامش)، م **٧** ينشئ] ينشر، ف، ب | شاء] شا، ق، شأ، م؛ شي، ف ب | والمتقدّم] المتقدمين، م | له] لهم، م **٨** بالعروض والقافية] والغاية، ف | والقافية] الغايه، ب، + الشاو الغاية والامد (؟)، قاموس (في الهامش)، م | ترى] + بالعروص الغاية، ف؛ + بالعروص الغاية (فوق السطرمع علامة إقحام)، ب **٩** يوجبه] يجب، ف؛ بجب، م، ب | جاهلي] جاهلٍ، م | مخضرمي] مخضرم، م **١٠** يعرف] —، ف؛ (في الهامش)، ب | ثم من] ‡، ق **١١** شأوهم] شي‡، ف | حيث] —، ف | ينشأ] شا، ف؛ نشأ، م ضرب] + معهم، ف، م، ب **١٢** فلطبع] فاطبع، ف **١٣** فبان] + منهم (مشطوب)، ق | تكلّف] تكلق، ف وتعلّم] ويعالم، ف **١٤** يجب] فالتعمل، م | يجب] يوجب، م | في] —، ف **١٦** ولهذا] ولها، ب | في من] فيمن، ق، م؛ وبمن، ف **١٧** من] —، ف، ب **١٨** التكلّف] االمتكلف، ف، ب | شأو] بشأو، م **١٩** المكثر] الكثير، ف | بمحاسن] وبمحاسن، ب | ومساوئهما] ومساوها، ب **٢٠** يسقط] سقط، ب

ولم يحلّوا بواديهم، لأنّ هؤلاء يتعذّر عليهم صياغة| بيت من الشعر الذي يعدّ في [ب: ١٧أ]
الفصاحة أو لإنشاء رسالة أو خطبة يحكم له بالبلاغة. وإنما يقع الاشتباه في حالة
الطبقتين الأُخريين وهم| الذين بلغوا من هؤلاء مرتبة الفصحاء ولحقوا درجة البلغاء [ق: ١٢٥أ]
وتصرفوا في أقسام الكلام. ثم فصحاء العرب الذين جاوزوا الفصاحة والبلاغة
٥ طبيعة وجبلةً.

وقد بيّنّا تعذّر الإتيان به على هاتين الطبقتين بما تقدّم بما لا فائدة في إعادته.
فإذا ثبت ذلك وثبت أن جميع البشر لا يعدّون الأقسام التي ذكرناها،| ثبت تعذّره [م: ٤٨]
على جميع البشر. وإذا ثبت تعذّره على جميع البشر، ثبت أنه معجز على ما بيّنّاه.
على أنه إذا ثبت أنه قد تعذّر على فصحاء العرب وهم الطبقة العالية في هذا
١٠ الباب، فتعذّره على الطبقة التي هي دونهم وهم سائر الفصحاء مما لا شبهة فيه. على
أنه يمكننا أن نعرف تعذّره على هؤلاء بمثل ما أمكن تعذّره على العرب، لأنّ
الأزمنة كلّها لم تخل ممّن كان يعادي النبيّ صلى الله عليه وآله ويناوئ الإسلام، إمّا
اعتقاداً أو تقرّباً إلى من كان يعتقد ذلك أو تكسباً به حتى استفرغوا في ذلك
جهدهم واستنفذوا وسعهم على ما تقدّم طرف من ذكرهم.

١٥ فإذا لم يأتوا به صحّ تعذّره عليهم ولا يجب أن يظنّ ظان أنّ المتأخّرين أشد
تمكّناً في هذا الباب| من المتقدّمين من حيث يظنّ أنّ المتأخّرين قد عرفوا الصنعة [ف: ١٠٢أ!]
وتكلّفوا العلم لمحاسنها وبها فعرفوا التحسين والتطبيق وعطف إعجاز الكلام على
صدوره والاستطراد والتشبيه والاستعارة وما جرى مجراها مما يعدّ فصاحةً.
وذلك إنّ المتقدّمين كانوا أعرف بجميع هذه المحاسن من المتأخّرين، وكانوا أشدّ
٢٠ تمكّناً من إيرادها مواردها ووضعها في مواضعها، وإن لم يكونوا وضعوا هذه

---

٢ لإنشاء] انشا، م | وانما] + تفص (مشطوب)، ق | يقع] يقى، م | في حالة] (كللماتان مكرران مشطوبان)، ف حالة] حال، ف، م **٣** الأُخريين] الخرتين، ق، ف، ب **٤** والبلاغة] + بلغ (في الهامش)، ف **٥** وجبلةً] في الأمر فعرفوا، (في الهامش)، ق **٦** به] –، ف، ب | هاتين] هذه (مع تصحيح فوق السطر)، ف | بما[1]] لما، ب | بما[2]] مما، م | إعادته] ـدته (في الهامش)، ب **٧** يعدّون] يعدوا، ف؛ يعدو، ب | ثبت[2]...٨ البشر[2]] -، م **٨** معجز] –، م **٩** على[1]] علي، م **١١** هؤلاء...تعذّره[2]] (في الهامش مع تصحيح)، ف **١٢** الإسلام] ‡سلام، ف **١٤** واستنفذوا] واستفرواه، ف **١٥** ظان أنّ] طلب، ف | المتأخّرين] + وكانوا، ف،+ أن (مع تصحيح في الهامش) كانوا، ب **١٦** تمكّناً] ممن، ف | يظنّ...١٧ وبها] –، ق **١٧** لمحاسنها] بمحاسها، ب | وبها] ومساوبها، م | فعرفوا] فرعوا، ق | فعرفوا] + ‡ (مشطوب)، ق | التحسين] التجنيس، م **٢٠** مواردها] موازدها، ب

٤.١ الفصل الرابع: الكلام في بيان أنّ القرآن يجب أن يكون معجزاً إذا تعذّرت معارضته

فإن قيل: فلِمَ قلتم إن تعذّر المعارضة إذا ثبت يكون القرآن معجزاً؟

[ف: ١٠٠أ] **قيل| له:** لأنه قد ثبت أنّ المعجز هو ما يظهر على بعض الناس مما يتعذّر ٥
الإتيان بمثله على جميع البشر لحسنه أو لصفّة تخصّه. فإذا ثبت ذلك، ثبت أنّ
الإتيان بمثل القرآن قد تعذّر على جميع البشر وثبت أنه معجز، وأنه جار مجرى
[ق: ٢٤ب] إحياء الموتى| وفلق البحر وقلب العصا حيّةً والمشي على الماء.

[م: ٤٧] **فإن قيل:** ولِمَ ادّعيتم| تعذّره على جميع البشر وإنما بينتم حال العرب وتعذّره ١٠
عليهم؟

قيل له: قد علمنا أنّ البشر أجمع ثلاث طبقات: أحدها عوام الفرس والهند
والروم والزنج ومن جرى مجراهم من سائر الأمم الذين لا علم لهم بشيء من لغات
العرب بتة، ولا سبيل لهم إلى نظم سطر واحد منها على وجه من الوجوه. والثانية
هم الذين تعلّموا اللغة وتكلّفوا معرفتها وهم طبقات: فمنهم من لم يتعلّق منها إلّا ١٥
باليسير الذي لا تأثير له. ومنهم من تجاوز ذلك إلّا أنه لم يبلغ مبلغاً يعدّ في
الفصحاء ولا يتأتي له التصرف في شيء من أقسام الكلام على وجه يعد فصاحةً
وبلاغة. ومنهم من تجاوز ذلك إلى أن كاد يناطح فصحاء العرب ويباريهم في أقسام
المنظوم وأصناف المنثور. والثالثة هم فصحاء العرب الذين حصلت لهم مزايا
الفصاحة طبعاً لا تكلّفاً وسجيةً لا تعمّلا. ٢٠

ولا إشكال على أحد في أن الإتيان بمثل القرآن متعذّر على الطبقة الأولى
الذين لا معرفة لهم بشيء من لغات العرب، والطبقة الذين يلونهم وهم الذين أخذوا
[ف: ١٠٠ب] منها| يسيراً لا يؤبَهُ لمثله، والطبقة الذين يجاوزونهم إلّا أنهم لم يلحقوا بشأو الفصحاء

---

١ أنّ] (فوق السطر)، م **٤** فلِمَ] ولم، م | ثبت] + ان، ب **٦** ثبت[2]] وثبت، ب **٧** وثبت] ثبت، م، ب | جار] جارى، ب **١٢** ثلاث] ثلث، ف، م، ب | أحدها] احدتها (مع تصحيح)، م **١٣** علم] + لعد (مشطوب)، ب **١٤** العرب] العربية، م | بتة] –، م **١٥** وتكلّفوا] وتكفوا، ف **٢٢** العرب] العـ[رب] (في الهامش)، م | وهم] + وهم (في الهامش)، ب **٢٣** لمثله] بمثله، م | بشأو] شأو، م

الصدقة، ويعتقد فيه أنه ممن يجبُ أن يطاع، وإن يأتمر الخلق لأوامره وينزجروا
عند زواجره، لأنّ ذلك مما يجري مجرى التسوية بالنفس إليه يؤدي إلى أن يسخر
منه ويستهزأ به ويسقط بإيراده من العيون وتنحط منزلته، لأنّ ذلك مما ينفر عنه
أصحابه. ويمكن أعداءه من السلق عليه، ولأنّ ذلك لو كان كذلك لاحتجّ به
٥ الأعداء وقرعوه وقرعوا أصحابه. وهذا يوضح بطلان قول من يتعلّق بذلك.

---

١ الصدقة] الصدور، ف، ب | أن] (في الهامش)، م | يطاع] طاعته (مع تصحيح)، م | وينزجروا] وينزجوا، ق، م، ب ٢ إليه] لانه، م | يسخر] سخر، ف ٣ ويستهزأ] ويستفرا، ف ٤ كذلك] صحيحاً، م ٥ وهذا] ومما، ف

الله عليه كان داعياً لهم إلى المعارضة لعلمهم بأنهم لو أتوا بها كانت أبلغ الأشياء في
التوصل إلى مرادهم مع أنه أسهل الأمور في ذلك وأيسرها. ويمكن أن يورد هاهنا
أسئلة ضعيفة تركنا ذكرها، لوجهين: أحدهما ما كان من كراهتنا لتطويل الكتاب
والثاني أنّ ما قدّمنا من الإبتداءات والأجوبة يأتي عليها إذا تأملها المتأمل ونظر فيها
الناظر. ٥

وعلى أنّ القرآن لا بدّ من أن يكون قد وقع على وجه يكون بوقوعه عليه
ناقضاً للعادة، أو يكون وقع خلاف ذلك الوجه بأن يكون وقع كما يقع سائر
الكلام المعتاد، فلا بدّ من أن تكون العرب عارفةً بذلك، لأنّ أحوال الكلام لم
يكن يخفي عليهم. فإن كانوا عرفوه ناقضاً للعادة، فقد بان أنهم تركوا معارضته
لتعذّرها عليهم، فإن عرفوه جارياً مجرى الكلام المعتاد، فلا وجه من أجله يكونون ١٠
[ف: ٩٩ب] تاركين لمعارضته. وإذا لم يعارضوه، فقد صحّ أنهم| تركوها للتعذّر لوقوع القرآن على
[م: ٤٦] وجه يكون| ناقضاً للعادة.

[ق: ١٢٤أ] **ولا يصحّ أن يقال:** إنهم شكّوا| في حاله، لأن علمهم بمثل هذا علم ضرورة
[ب: ١٦ب] على أنهم لو شكّوا لكان أقلّ ما يكون منهم أن يجرّبوا أنفسهم| ليحصل لهم العلم
بذلك، فيعود الأمر إلى ما قلناه من أنه لا بدّ من أن يكونوا عرفوا ذلك وتحققوه. ١٥

ولا يصحّ أن يقال: تركوا معارضته، لأنهم وجدوه كسائر الكلام المعتاد الذي
كان يجري بينهم دائماً في محاوراتهم ومخاطباتهم، لأنّ العلم بأنه بخلاف ذلك علم
ضروري، ولأنّ ذلك لو كان كذلك لجرى مجرى أن يدّعى النبوّة ويتحدّاهم بأنه
يأكل ويشرب ويقوم ويقعد ويتصرّف كما يتصرّف غيره ويجعل ذلك معجزته صلى
الله عليه. وهذا لا يجوز أن يقع من العاقل الذي يكون غرضه أن يعظم في ٢٠

---

١ كانت] كان، ف، ب **٢** التوصل] –صل (في الهامش)، ب **٣** أسئلة] اسولة، ق، ف **٤** قدّمنا] قدمناه، م الإبتداءات] الابتدات، ق، ف **٦** وعلى] على، ف، ب | من] –، ف | قد] –، م **٧** وقع[1]] + على، ب **٨** فلا] ولا، م | العرب] + كانت، م **٩** يكن] (في الهامش)، م | معارضته] معارضتهم، ف **١٠** فلا] + بد (مشطقب)، م **١١** يعارضوه] يعارضوا، ف، م | لوقوع] لقوع، ف **١٣** في] + اليه (مشطوب)، م | حاله] حال، ق، ف، ب ضرورة] ضرورى، ف **١٤** لكان] كان، ق، ف، ب | أن] + ‡ (مشطوب)، ق **١٦** تركوا] تركوه، م | معارضته] معارضة، م **١٧** بينهم] (فوق السطر)، ف | بأنه] انه، م | علم] –، ق، ف، ب **١٨** لجرى] يجرى، م **١٩** ويقوم] –، م | كما] عما، ف | معجزته] معجزه، ف | صلى الله عليه] –، ف، م، ب **٢٠** غرضه] غرضوه، ف

يخافوه خوفاً يصرفهم عن إيحاشه ولم يستهينوا به استهانةً دعتهم إلى ترك الفكر فيه والانشغال بأحواله.| [ب: ١١٦أ]

ولا يصحّ أن يقال: إن اشتغالهم بالحروب صرفهم عن المعارضة وأقطعهم دونها وصدّهم عنها، لأنه كان بين مبعثه صلى الله عليه وأولى وقعة عظيمة وقعت ٥ بينه وبينهم وهي وقعة بدر نحو من خمسة عشر سنة، فأين كانوا طول هذه المدّة؟ ثمّ كان بين وقعة بدر ووقعة أحد نحو سنة. ثمّ من بعد ذلك أيضاً لم تكن الوقائع بحيث لا تنفس ولا ترَّخي من الأَعِنَّة، وكثير من تلك الوقائع هم الذين كانوا يبتدؤنها. فهلّا عدلوا عنها إلى المعارضة لو كانت ممكنة لهم على أنّ الحروب لا تمنع من المعارضات وهذا واضح.

١٠ **ولا يصحّ أن يقال:** إنه خفي عليهم أنّ المعارضة| أجدى عليهم وأدنى إلى ما [م: ٤٥] طلبوه من توهين أمره لما بيّناه من قبل أنّ ذلك مما لا يجوز أن يخفي على المراهقين فضلاً عن العقلاء، وأن العلم بذلك من علوم الضرورة.

فإن قيل: ما أنكرتم أن تكون الدواعي دعتهم إلى تكذيبه وإبطال دعواه ١٥ وتوهين أمره دون معارضة| إذ كان ذلك غرضهم ومرادهم، فمن أين لكم الدواعي [ف: ٩٩أ] دعتهم إلى المعارضة؟

قيل: قد| علمنا أنّ الداعي إلى الشيء داعٍ إلى أبلغ ما به يتوصّل إليه سيّما [ق: ٢٣ب] إذا كان من أيسر الأمور وأسهلها في التوصل إليه. ألا ترى أنّ مَن دعاه عطشه إلى شرب الماء، فإنه يدعوه إلى استدعائه إن كان ذلك أخف وأيسر، أو ٢٠ استعبابه إن كان ذلك أدنى وأسهل، أو اشترائه إن كان ذلك أهون وأقرب. فإذا ثبت ذلك ثبت أنّ الدواعي لهم إلى إبطال أمره وتكذيب دعواه وإفساد حاله صلى

---

٣ أن] وما، ف **٤** لأنه] لها (مشطوب)، ق | الله عليه] (في الهامش)، ق | عليه] + واله، ف، م، ب | وأولى] اول، ف **٥** خمسة عشر] خمس عشرة، ف، م، ب **٦** بين] من، م | نحو] (فوق السطر)، ف | ثمّ[2]] + كا (مشطوب)، م | أيضاً] —، م **٧** تنفس] نفى، ف | ولا] + ن (مشطوب)، م | الأَعِنَّة] + أصل: "من الأعنة" (في الهامش)، ق **١٠** ولا] لا، ف **١١** طلبوه] طلبوا (مع تصحيح)، م **١٢** علوم] العلوم (مع تصحيح في الهامش)، م **١٥** معارضة] —ضة (في الهامش)، ب | إذ] إذا، ف؛ و، م **١٧** قيل] + له، م؛ + له (في الهامش)، ب | سيّما] سبحانه، ف **١٨** كان] + ذلك، ف، ب **٢٠** استعبابه] استقائه، م | كان[1]] (فوق السطر)، ب | فإذا] اذا، م

ولا يصحّ أن يقال: إنهم آثروا الإبقاء على رسول الله صلى الله عليه واحتشموه وكرهوا مكاشفته، لأنّ القوم لم يَدَعُوا من قبح معاملته عليه السلام باباً إلّا قرعوه بل وبّخوه، حتى حملوا اختانه على طلاق بناته صلى الله عليه. فقالوا نشغله بهن حتى لا يتفرغ إلى ما هو فيه، فأجابهم إلى ذلك **عتبة** و**عتيبة** إبنا **أبي لهب** وردّهم **أبو العاص بن الربيع**. وقالوا **لأبي طالب:** (ندفع إليك فتى قريش ٥
وأصبحهم وأفصحهم **عمارة بن الوليد بن المغيرة** لتتبناه، وتدفع إلينا محمداً فنقتله.) فقال **أبو طالب:** (بئس الرأي رأيتم لي، آخذ ولدكم للتربية، وأسلم ولدي للقتل؟) وكتبوا الصحيفة على **بنى هاشم** و**بنى المطلب** على أنّ لا يؤوهم ولا ينكحوهم ولا ينكحوا إليهم، وألجوا كثيراً من أصحابه صلى الله عليه إلى المهاجرة إلى| الحبشة [م: ٤٤]
وإلى المدينة، واجتمعوا في دار الندوة يدبرون عليه كما حكى الله تعالى ذلك عنهم ١٠
بقوله تعالى ﴿وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللهُ وَاللهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾.[١] وهذا يسير من كثير مما عاملوه به صلى الله عليه بل طلّ من وابل بل وشل من بحر، فكيف يظنّ بهم أنهم آثروا الإبقاء عليه؟

ولا يصحّ أن يقال: إنّ القوم تركوا المعارضة| خوفاً| له عليه السلام ولأصحابه [ق: ٢٣أ، ف: ٩٨ب]
وخشيةً لهم، لأنّ جميع ما قدّمنا يدلّ على أنّ القوم لم يخافوه ولم يحذروا جانبه. ١٥

ولايصحّ أن يقال: إنهم أعرضوا عن حديث المعارضة استهانة به صلى الله عليه وقلّة اكتراث بأحواله، لأنّ جميع ما قدّمناه يبيّن أنّ القوم كانوا مهتمّين بأمره بل كانوا قد جعلوا الاشتغال أوكد مهماتهم. ثمّ الحروب التي جرت بينهم وبينه صلى الله عليه بعد مهاجرته إلى المدينة توضح جميع ما قلناه من أنهم لم يحتشموه ولم

١ إنهم] + قد (مشطوب)، م ٢ من] + معا (مشطوب)، ب | السلام] سلم، ق؛ السلم، م ٣ وبّخوه] وكوه، ق؛ ويحوه، ف، م، ب ٤ نشغله] نشغلوا، ف | بهن] ممكن (مشطوب مع تصحيح في الهامش)، م ٥ أبو] ابا (مع تصحيح)، م | ندفع] اندفع، ف، ب | فتى] افتى، ف، م ٦ وأصبحهم] وافصتحهم، ف | الوليد] الواليد (مع تصحيح)، ب | وتدفع] وادفع، ف | محمداً] + صـ واله، م | فنقتله] لنقتله ف، ب ٨ وبنى] + عبد (مشطوب)، م أنّ لا] الا، ق، ف، ب ٩ وألجوا] واجلوا، ق | صلى ...عليه] –، ف، م، ب ١٠ ذلك عنهم] عنهم ذلك، م ١١ بقوله] لقوله، ف | تعالى] –، ف، ب ١٢ به] –، م | صلى الله عليه] –، ف، م، ب ١٣ بل[2] –، ف وشل] شل، ف؛ + الوشل بالبحريك الماء والقليل، قاموس (في الهامش)، م | بحر] يجرى، ف؛ ى (مشطوب)، ب ١٤ عليه السلام] –، ف، م، ب | السلام] سلم (فوق السطر)، ق ١٥ قدّمنا] قدمناه (مع تصحيح)، م ١٦ يقال] + لهم، ف ١٧ اكتراث بأحواله] اكثر ان باتوا له، ف | قدّمناه] قدمناه، م ١٨ جعلوا] خفوا، ف؛ (في الهامش)، ب | الاشتغال] + به، م ١٩ ولم... ١,٥١ إيحاشه] –، م

[١] الأنفال (٨)، ٣٠، وأنظر سورة آل عمران (٣)، ٥٤

العلم به ضرورة، ولا ينتبهون عليه ولا يتنبه عليه واحد منهم على مرّ الزمان وتطاول الأعوام، فذلك مما يستحيل ولا يجوز توهمه.

فإن قيل: ما أنكرتم أنّ القوم كانت لهم صوارف صرفتهم عن الاشتغال ٥ بالمعارضة، فقابلت تلك الصوارف والدواعي التي دعتهم ولا يمتنع في الدواعي والبواعث أن يقابلها الصوارف، فلا يحصل الفعل الذي دعت الدواعي إليه وإن كان ممكناً غير متعذّر.

قيل له: لا سبيل إلى ادّعاء صوارف مجهولة ولا صوارف غير معلومة، لأنّ ذلك يؤدي إلى أن لا يمكن الفصل بين ما يتعذّر فعله علينا وما لا يتعذّر. فإذا ١٠ ثبت ذلك، فالصوارف المعلومة| لا تخلو من وجوه نذكرها: إمّا أن تكون طلبتهم [ب: ١٥ب] الراحة وفرارهم من التعب الذي يلحقهم بالإتيان بالمعارضة،| أو إيثارهم الإبقاء عليه [م: ٤٣] صلى الله عليه حشمةً، له وكراهةً لمكاشفته واستشعارهم خوفه وخشيته، أو استهانتهم به، أو اشتغالهم بالحروب، أو ظنّهم أن غير المعارضة أجدى عليهم وأدنى إلى مرادهم.

١٥ **ولا يصحّ أن يقال:** إنّ القوم مالوا إلى طلب الراحة من الاشتغال بالمعارضة، لأنهم قد باشروا بمعاداته صلى الله عليه أموراً هي أكثر تعباً وأشدّ نصباً وأعظم خطراً| من المعارضة. فإنهم بذلّوا| الأموال والمهج وحاربوا حتى قتلوا وقُتِلوا [ق: ٢٢ب, ف: ١٩٨أ] وفرقوا كلمة العشيرة وقطعوا الأرحام القريبة وواصلوا أولى الأسباب البعيدة. ولا يخفي على أحد من العقلاء أنّ المعارضة لو أمكنهم كانت تكون أقلّ مشقّة وأقرب ٢٠ متناولاً وأيسر مطلباً وأذهب مع الراحة وأدنى إلى السلامة.

---

١ ولا[2]...عليه[2]] (في الهامش)، م **٢** الأعوام] الاحوال، ف **٤** أنّ] + تكون، م **٥** فقابلت] وقابلت، م والدواعي] الدواعي، م **٦** الذي] + ‡، ب **٨** غير] –، م **١٠** وجوه] وجه، ف **١١** الراحة] للراحه، ف، م **١٢** واستشعارهم] + ‡ (مشطوب)، ق **١٥** إلى] + طلبهم المعارضة (مشطوب)، ق **١٦** بالمعارضة] من المعارضة (مع تصحيح)، ق؛ من المعارضة، ف، ب **١٧** خطراً] قطرا، ف؛ (مع تصحيح في الهامش)؛ + وقطعوا الارحام (مشطوب)، ب **١٨** وفرقوا ...العشيرة] (في الهامش مع تصحيح)، ف، ب | وواصلوا] واواعلوا (مع تصحيح)، ب | الأسباب] لس (مشطوب)، ق **١٩** أمكنهم] امكنتهم، م، ب

على أنهم بعد مهاجرة النبيّ صلى الله عليه إلى المدينة قد خالطوا أهل
الكتاب واستعانوا، بهم ولهذا أنضم قريش وغطفان بعضها إلى بعض، وانضم إليهم
اليهود الذين كانوا حول المدينة يوم الأحزاب واجتمعوا وتناصروا وكان الساعي في
ذلك والجامع لشملهم، والمؤلف بينهم **حُيَي بن أخطب** وهو القائل لرسول الله
صلى الله عليه يوم قريظة حين قدم لضرب عنقه: (يا محمد ما لمت نفسي في ٥
عداوتك.) واليهود كانوا ممن يتعاطون النظر في الديانات وكذلك النصارى. فهلّا
نبّهوا من ذلك على ما خفي على مشركي العرب؟ وهلّا أتوهم بها، أعني اليهود
والنصارى إذ كان فيهم الفصحاء والبلغاء وأرباب الألسن، لولا علمهم بتعذّرها
عليهم على أنّ ما روى عن **الوليد بن المغيرة** و**عتبة بن ربيعة** و**أمية بن خلف** فيما
[م: ٤٢] تقدّم ذكره يدلّ على أنّ القوم| كانوا فطنوا لذلك. ولم يكن خفي عليهم وكانوا قد ١٠
صرفوا همّهم إلى الاشتغال به فبان أنّ الذي أوجب كفّهم هو التعذّر دون ما
سواه.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون تركهم للمعارضة لم يكن للتعذّر وإنما كان لسهو
عرض لهم وخطأ في التدبير اتفق عليهم، فقد يعرض السهو فيما يكون العلم به ١٥
[ق: ١٢٢أ] ضرورةً ويتفق الخطأ والذهاب عن الرأي في كثير من التدبير, ولهذا تجد الخطأ|
[ف: ٩٧ب] يكثر في تدبير العقلاء في الحروب والسياسات والأمور العامة والخاصة.|

قيل له: إنّ الذي يجري هذا المجرى من الخطأ والانحراف عن الصواب، إن
اتفق يتفق للواحد والإثنين والمرّة بعد المرّة, فأمّا أن يكون العدد الكثير من العقلاء
تمرّ عليهم السنون، وتتكرر عليهم الأعوام وهم على ضرب من السهو فيما يكون ٢٠

---

١ إلى المدينة] (في الهامش)، م **٢** أنضم] انظم، ق، م **٣** كانوا] + مم (مشطوب)، م **٤** بينهم] بين قلوبهم، م **٥** يا محمد] —، ف؛ (في الهامش)، ب | لمت] + ‡ (مشطوب)، ق **٦** عداوتك] دعداويك، ب | واليهود] + ممن (مشطوب)، م | ممن] (مشطوب)، ق | يتعاطون] يتعالمون، ف | النظر] (فوق السطر)، م | فهلّا] فهل لا، ق، ف، ب **٧** نبّهوا] ينهوا، ب | وهلّا] وهل لا + ‡ (مشطوب)، ق؛ او هل لا، ف، ب؛ فهل لا، م | أتوهم] اتواهم، م **٨** الألسن] اللسن، م **٩** أنّ] (فوق السطر)، ق؛ —، ب | فيما] مما، م **١١** همّهم] هممهم، ق **١٥** التدبير] التدمر، ف **١٦** كثير] كثره، ف، ب **١٧** تدبير ...الحروب] (في الهامش)، م **١٨** عن] + الري عن، ف **١٩** للواحد] الواحد، ف | والمرّة] او المرة، م **٢٠** عليهم[1]] + من (مشطوب)، م | وتتكرر] تتكر، ق، ف، ب؛ يتكرر، م

تلك الحروب عن قوّة أمره وضعف أمرهم، بل قتل كثير من صناديدهم وساداتهم
حرباً وصبراً وسبي كثير من ذراريهم ونفي كثير منهم عن أوطانهم؟ وهذا أوضح
من أن يحتاج له إلى تطويل الكلام.

٥ **فإن قيل:** ما أنكرتم أن يكون ذلك خفي عليهم، لأنهم كانوا إخوان الحروب
وأصحاب الغارات، ولم يكونوا ضربوا في الجدل وطرائقه بسهم ولا ثبتت لهم في
ذلك قدم ولم يكن النظر في الديانات والبحث عن صحّتها صحيحها وسقيمها والتنقير
عن الطرق المؤدية إلى الفصل بين الحجج والشبه من عاداتهم.

قيل له: هذا مما لا يجوز أن يخفي عليهم، لأنّ علمهم بالمعارضات وطرقها كان
١٠ أقوى علومهم ومعرفتهم بها أكثر معارفهم، وما يجري هذا المجرى يكون العلم به
ضرورياً. ثمّ العلم بأنّ من ادّعى حالاً من الأحوال واعتصم لصحّته بأمر من
الأمور، فأقوى الأشياء في إيضاح كذبه والإبانة عن افترائه وتقوّله، هو تبيّن فساد
ما اعتصم به وسقوط ما التجأ لتصحيح دعواه إليه من العلوم الضروريّة التي
يشترك فيها العقلاء والمراهقون الذين قارنوا كمال العقل، وإن لم يكونوا بلغوه.| [م: ٤١]
١٥ ولهذا ترى المختلفين في قيمة سلعة إذا ذكر المغالي بها سلعة صفّةً، يجب أن يغالي
بقيمتها من أجل تلك الصفّة التي تجد المخالف له في ذلك يطعن في تلك الصفّة،
وينازع فيها ولا| يشتغل بغير ذلك. وتجد الصبيين إذا ادّعى أحدهما أنه أحسن [ب: ١٥أ]
صراعاً من الآخر لوجه يورده ترى المباري له ينازعه| في تلك الصفّة يحاول إيراد [ق: ٢١ب]
ما يمنعه من الاحتجاج بها. ثمّ تجد أحوال أصحاب المهن من الصناعات والمشتغلين
٢٠ بالزراعات يستوون فيما ذكرناه ويتبارون فيما| حكيناه. فإذا ثبت ذلك بأنّ ما [ف: ١٩٧أ]
ادّعوا خفاءه على العرب من أحوال المعارضات باطل لا يدّعيه عاقل.

---

١ بل] + حين، ف، م، ب | صناديدهم] بيدهم (في الهامش)، ق ٢ حرباً] حررا، ف | كثير[1]] كثيرا، ف، ب؛ كثيرا، ـا (مشطوب)، م | كثير[2]] كثيرا، ف، ب | منهم] فيهم، ق | أوطانهم] اوطونهم، ق ٧ صحّتها] –، ف، م، ب | والتنقير...٩ هذا] (في الهامش)، ف ٩ لا] (فوق السطر)، م | لأنّ علمهم] (في الهامش)، ف ١٢ عن] من، ف | تبيّن] يتبين، م | فساد] فلساد، ف ١٣ ما[2]] + امر به، ف، ب | التجأ] لتجأ، ف ١٤ فيها] فيه، م ١٥ ترى] + قيمه (مشطوب)، م | ذكر] + و (مشطوب)، م | ذكر المغالي] ادكى للمغالى، ف | سلعة[2]] للسلعه، ف، م؛ (كلمة مكررة مشطوبة)، ب ١٦ التي] –، ف، م، ب ١٧ إذا] (كلمة مكررة)، ق ١٩ يمنعه] صنعه، ف؛ يمنع (مع تصحيح)، م ٢٠ يستوون] تستوى، م | ويتبارون] وتتبارى، م ٢١ ادّعوا خفاءه] ادعوه، ف | باطل] اطله، ف، ب

مع حصول تلقيهم بالإمكان لجميع ما ادّعاه، ودعاهم إليه وشدّة امتعاضهم لذلك مع
أنّ القوم يعرفون بالعصبيّة وشدّة الحميّة. والقرآن مما كانوا يعتقّدون أنّ عليهم فيه
[ف: ٩٦أ] سبّةً| وعاراً. وكلّ ما ذكرناه كانت أحوال القوم مع رسول الله صلى الله عليه، فدلّ
[ب: ١٤ب] ذلك على قوّة دواعيهم إلى ما ذكرنا، ولم| يجز مع ذلك أن لا ينفّع منه معارضة
٥ القرآن لولا تعذّرها عليهم.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون القوم خفي عليهم أنّ معارضة القرآن أبلغ
الأشياء في إبطال دعواه وإزالته عمّا كان يتوخّاه، فأعرضوا عنها إلى ما سواها
واشتغلوا بما عداها.

١٠ **قيل له:** هذا لا يجوّزه من عرف أحوالهم، لأنهم كانوا أعرف الأمم بمواقع
المخاطبات ومذاهب المعارضات إذ تلك من عاداتهم السالفة وسجاياهم الخالفة،
ولايجوز أن يكون خفي عليهم أنّ معارضته لو تمكّنوا منها تكون أبلغ الأشياء في
توصّلهم إلى مرادهم فيه، لأنه صلى الله عليه وآله لم يكن يدّعى ما كان يدّعيه
لتمكّنه من مال أو سلطان أو اقتدار أو تعزّز بعشيرة يصدرون عن أمره فيما يمثله
١٥ لهم من محاربة عدو أو معاونة ولي. وإنما كان يدّعى أنه رسول الله صلى الله عليه
وأن شعاره ودثاره الصدق ومجانبة الكذب ومن يكون كذلك فلا يخفي على
[م: ٤٠] العقلاء أنّ أبلغ الأشياء| في تبديل حاله وتفريق أصحابه ورجاله عنه إظهار كذبه
فيما يدّعيه ويقوله.

وهب أنّ ذلك يخفي على الواحد والإثنين لغفلة تعرض مع تعذّر ذلك، كيف
٢٠ [ق: ٢١أ] يجوز أن يخفي ذلك على العدد الكثير والجمّ الغفير؟ وهب أنّ ذلك| يخفي مدّة من
الزمان يسيرة، كيف يجوز أن يخفي ذلك ثلاثاً وعشرين سنة؟ وهب أنهم ظنّوا في
[ف: ٩٦ب] أوّل الأمر| أنهم يقمعونه بالحرب والقتال، كيف يظنّون ذلك بعد ما كشفت لهم

---

١ لجميع] بجمع، ب **٢** أنّ[2]] (فوق السطر)، م **٣** ذكرناه] ذكرنا، م | رسول الله] الرسول، ف، ب **٤** ذلك[1]] + كله، م | إلى] + ‡ (مشطوب)، م | ينفّع] نفع، ب | منه] منهم، م **١٠** أحوالهم] افعالهم، ف؛ افعالهم (مشطوب مع تصحيح في الهامش)، ب | كانوا] سنوا (في الهامش)، ف **١١** الخالفة] الحالفة، ق، ف، ب **١٢** أنّ] (فوق السطر)، م **١٣** يدّعيه] + فيها يمثله لهم من محاربة عدو او معاونة ولي و انما كان يدعى انه (مشطوب)، ف **١٤** أو[2]] (كلمة مكررة)، ف **١٥** أو] و، ف **١٨** يدّعيه ويقوله] يقوله ويدعيه، م **٢٠** على... ٢١ ذلك] –، م **٢١** ثلاثاً] ثلثا، ف، م، ب

أنه لم يفعله إلّا لتعذّره عليه، ولولا ذلك لم يكن لنا طريق من جهة الاكتساب يتوصّل به إلى العلم بتعذّر شيء على أحد، وفيما ذكرناه وأوضحناه دليل على أنّ معارضة القرآن كانت متعذّرة على العرب.

٥ **فإن قيل:** فأنتم بنيتم كلامكم هذا على أنّ دواعيهم كانت متوفرةً إلى ما ذكرتموه فدلّوا عليه.

قيل له: من أوضح ما يدلّ على قوّة دواعي المرء إلى أمر من الأمور أن يعرف من حاله أنه| قد بذل لطلبه ونيله والتوصّل إليه أعزّ الأشياء عليه، وقد [ف: ٩٥ب] علمنا أنّ أعزّ الأشياء على الإنسان: النفس والمال والأرحام. ووجدنا مشركي ١٠ العرب من قريش وغيرهم قد بذلوا الأنفس والأموال وقطعوا الأرحام لمعاداة رسول الله صلى الله عليه ولإدخال الوهن عليه وإبطال ما كان يدّعيه من النبوة وبذل هذه الأمور. لا تصحّ من العاقل لابتغاء أمر وطلب حال إلّا إذا كانت دواعيه إليه وبواعثه عليه تكون قد بلغت في القوّة مبلغاً عظيماً، حتى قاربت حدّ الإلجاء، وإن لم يكن بلغته، على أنّ الأسباب المقويّة للدواعي والبواعث كانت حاصلةً. فلا بدّ ١٥ من حصول قوّتها، لأنّ أقوى الدواعي أن يجيء الإنسان إلى نظرائه في النسب، ويدّعي عليهم الرياسة وأنه يجب لهم الإنقياد له والخضوع لأوامره ونواهيه فيما يحكم عليهم ولهم في أنفسهم وأموالهم وأهاليهم وذراريهم مع ذمّه من خالفَهُ منهم، فلم يتبعه ولم ينقد له وتكفيره إياهم وذمّ أديانهم وما كان عليه آباؤهم وأسلافهم من غير| [م: ٣٩] رياسة كانت له عليهم ولا زيادة في مال أو جاه أو ملك يتميّز بها منهم، بل يكون ٢٠ في القوم من يزيد عليه في كثير من الأحوال. ثمّ تكون أحواله مع ذلك في| ضمان [ق: ٢٠ب] القوّة وقَرَان المزيد وأحوال القوم آخذة في جانب التراجع، ماضية في حيّز التهافت

١ لم[1]] لا، ف، ب | ولولا] لولا، ف، ب ٥ ذكرتموه] تموه (في الهامش)، م ٧ أوضح] + ذلك (مشطوب)، ب أن] –، ق، ف، ب ٨ يعرف] نعرف، م | إليه] + والنبي صـ واله (مشطوب)، م ١٠ العرب من] (في الهامش مع تصحيح)، م | لمعاداة] لمعادات، ف، ب ١١ وبذل] + على، ف ١٢ الأمور] + ‡ (مشطوب)، ق | تصحّ] يصح، م ١٣ عليه] –، ف | تكون] يكون، م ١٤ أنّ] –، ق | الأسباب] + "أسباب" أظنه (في الهامش)، ب | بدّ] ‡د (فوق السطر)، ق ١٥ نظرائه] نظره، ف ١٦ وأنه] وانهم، ف | لهم] عليهم، ب ١٧ وذراريهم] وذربانهم، ب | فلم] ولم، م ١٩ في] + احوالهم (مشطوب)، م | ملك] + كان، ف | منهم] عنهم، م ٢٠ يزيد] برتى، ف؛ برى، ب | من[2]] + هذه (مشطوب)، م ٢١ وقَرَان] وفران، ق، ف، ب | التراجع] الترحص (مع تصحيح)، م

٣.١ الفصل الثالث: الكلام في بيان أنّ الإعراض عن المعارضة إنما كان للتعذّر

فإن قيل: ولِمَ ادّعيتم أنّ العرب كفّت عن معارضة القرآن لتعذّرها عليهم وما أنكرتم أن يكونوا كفّوا عنها وتركوها لبعض إغراض كانت لهم، فإنّ الناس قد ٥ تصرفهم الصوارف عن كثير مما يتمكّنون من فعله؟

قيل له: قلنا ذلك لأنهم كفّوا عن المعارضة وتركوها وعدلوا عن الاشتغال بها مع ما كان من النبيّ صلى الله عليه وآله من التحدّي لهم على ما بيّنّاه مع توفر دواعيهم لتوهين أمره وإظهار ما كانوا يدعون من افترائه صلى الله عليه وحاشاه [ف: ١٩٥أ!] من ذلك. وقد علمنا أنّ العقلاء| إذا دعوا إلى أمر يكرهونه ويهون عليهم لدفعه ١٠ وإبطاله بذل أموالهم وأنفسهم، وكان من يدعوهم إلى ذلك يدعوهم لحجة يبرزها ويدعيها وكانوا متمكّنين من إيراد ما يدحضها ويبطلها ويكشف عن ضعفها ووهنها من غير ضرر يمسّهم أو مشقّة عظيمة تلحقهم، فلا بدّ من أن يأتوا به، ومتى لم يأتوا به دلّ على أنهم غير متمكّنين من الإتيان به. ألا ترى أنّ واحداً لو جاء وادّعى [ب: ١٤أ] النبوة في قوم، وهم له كارهون| ولتكذيبه مجتهدون، فقال له معجزتي أنّ من كلمته ١٥ منكم في هذا اليوم لا يمكنه أن يجيبني،ثم أخذ يكلمهم طوال النهار من غير أن يجيبَهُ أحد منهم مع وفور بواعثهم على توهين أمره وتنفير أصحابَه عنه بإظهار كذبه، دلّنا ذلك على أنّ جوابه قد تعذّر عليهم وأنّ ذلك معجز له؟ وهذا مما لا يخيل على أحد أنصف نفسه أنه على ما قلناه.

وجملة هذا الباب أنّ كلّ من علمنا من حاله أنه لا يفعل فعلاً ما مع توفر ٢٠ [م: ٣٨, ق: ١٢٠أ] الدواعي| إليه وقوة البواعث| عليه ومع ارتفاع الموانع عنه وفقد الحواجز دونه يعلم

٤ قيل] قال، م | كفّت] كففت، ف ٨ مع[2]] من (مع تصحيح فوق السطر)، م ٩ لتوهين] الى توهين، م | يدعون] + سايقاً (مشطوب)، م | عليه] +(اله)، ب ١١ من] + د (مشطوب)، م | لحجة] بحجة، م ١٤ واحداً] احدا، م؛ واحد، ب | وادّعى] ادعى، م ١٥ له[2]] لهم (فوق السطر)، ف؛ لهم، م | معجزتي] + في (مشطوب)، م | أنّ] –، ف ١٦ في هذا] (فوق السطر)، ف | طوال] طويل، يل (في الهامش)، ف؛ طول، م ١٧ وفور] فور (مع تصحيح فوق السطر)، م | عنه] (فوق السطر)، ب | عنه بإظهار] واظهار، ف ١٨ معجز] معجزاً، ب ١٩ أنه] (فوق السطر)، م ٢٠ مع] على، ف، ب ٢١ الحواجز] + اجز (مشطوب)، ب | يعلم] –، ف | يعلم أنه] لانه، ب

فإن قيل: فهبّكم قد عرفتم المتفاوت الذي بين القرآن وبين كلام هذا الإنسان وعلمتم أنه لا يصحّ أن يكون معارضةً| للقرآن للوجوه التي ذكرتموها والأمثال التي [ف: ١٠١أ] ضربتموها. فكيف تعرفه العامة والذين لا يعرفون ما ذكرتم وبيّنتم؟

قيل لهم: طريق معرفتهم ذلك هو أنهم يعرفون الأخبار التي تتواتر عليهم أنّ ٥ أهل العراق ومن نحا نحوهم، وكذلك الفرس وأشباههم تقصر فصَاحاتهم وبلاغاتهم في منثور الكلام ومنظومه عن فصاحات العرب من أهل البادية وبلاغاتهم، فإذا عرفوا ذلك وعرفوا عجز العرب عن الإتيان بمثل القرآن بما نبيّنه عرفوا عجز من دونهم، لأنه لا يجوز أن يعجز عن الشيء من يكون في الطبقة العليا من التمكّن ولا يعجز عنه من يكون في الطبقة الدنيا فيحصل لهم العلم بهذا الاعتبار أنّ ما ١٠ أتى به| هذا الجاهل لا يصحّ أن يكون يعارض القرآن| وأنّ القرآن معجز والحمد لله [م: ٣٧، ق: ١٩ب] رب العالمين على ذلك.

---

٤ ذلك] لكن، ق | الأخبار] بالاخبار، م | تتواتر] يتواتر، م **٥** فصَاحاتهم وبلاغاتهم] فصاحتهم وبلاغتهم، م **٦** منثور] مشهور، ف **٧** نبيّنه] نبينته، م **٨** من[1]] لمن، ب | العليا... ٩ الطبقة] الاعلى من التمكن منه ولايعجز عنه من يكون في الطبقة (في الهامش مع تصحيح)، م **٩** الدنيا] الاخرى، م **١٠** يعارض القرآن] معارضة للقران، م، ب | معجز] معجزا، ب **١١** رب العالمين] –، م

قيل له: ذلك يكون إذا اختلف الأجناس، كما أنّ أهل طبرستان يستلذّون خبز الأرز فوق ما يستلذّون خبز البرّ، فأمّا إذا كان الجنس واحداً، فلا شكّ في مزيّة المستحدث الجديد. ولهذا قيل في المثل (لكلّ جديد لذّة)، ولهذا قالوا في القرآن (إنه لا يخلق ولا يملّ على كثرة الردّ)، فجعلوا ذلك| من آياته الباهرة ودلائله [ف: ١٠١ب!] الواضحة على أنه من عند الله تعالى، لأنّ سائر الكلام يخلق ويكسب الملال إذا ٥ كثر ردّه ودامت تلاوته. فيجري الأمر فيه على خلاف المعتاد على أنّ ما ذكره لو كان صحيحاً لبطل التفاضل بين الأشياء في ذواتها، وكان الفضل يرجع إلى المعتاد المتقادم، وكان المكثر لإنشاد شعر **الخبزأرزّي** إذا أنشد في الندر شعر **إمرئ القيس**، وكان عارفاً| بالشعر ومحاسنه ومساوئه وبالفرق بين الكلام الفصيح وغير [م: ٣٦] الفصيح| يجب أن يرى شعر **الخبزأرزّي** أعلى طبقة من شعر **إمرىء القيس**. وهذا ١٠ [ق: ١١٩أ] لا يرتكبُه إلّا جاهل، فكان يجب على هذا أن يكون الذي يكثر عنده الجواري الزنجياتُ القبائح، إذا وجد روميةً حسناء أن يكون استلذاذه للزنجيات القباح أشدّ، وهذا هوس لا يظنّه| عاقل. [ب: ١٣ب]

فأمّا مدّ الحَنجَرَة به، فأيّ تأثير له في مواقع الكلام؟ أما يعلم هذا الجاهل أنّ الإنسان قد يسمع كثيراً من الأبيات الملحنة من المغنّين والقوّالين، ثمّ لا يخفى عليه ١٥ إذا كان من أهل الصناعة الفرق بين جيدها ورديئها وفصيحها ومسترذلها، ثمّ لا يخفى عليه الفرق بين الرديء الذي سمعه ملحناً وبين الذي لم يسمعه قطّ ملحناً. فأي تأثير في هذا الباب لمدّ الحنجرة لولا أنه كما قال عز وجل ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ﴾[٣٣]؟

١ اختلف] اختلفت، ف ٣ ولهذا١] انما، م ٤ من... ٢,٤٣ معارضةً] (في الصفحة ١٠١ب)، ف ٥ تعالى] –، م ٦ فيجري] يجري، ق، ف، ب | ذكره] ذكرناه، م ٧ الفضل] –، م ٨ وكان المكثر] (في الهامش مع تصحيح)، م | الخبزأرزّي] الحبرارى، ف؛ الخبزرزّي، م؛ الحبرارى، ب ٩ القيس] + وهذا لا يرتكبه الا جاهل (مشطوب)، ب | وكان] وان كان، م ١٠ الخبزأرزّي] الحبرارى، ف؛ الخبزرزي، م؛ الحبراري، ب ١١ الجواري] –، م ١٢ القبائح] القباح، م | للزنجيات] للز- نجيات (في الهامش)، م ١٥ المغنّين] المغنيين، م ١٦ أهل] (في الهامش مع تصحيح)، م ١٧ بين] من، م | سمعه] يسمعه، م | وبين] + الجيد، م ١٨ عز وجل] الله تعـ، م ١٩ وَلَٰكِن] ولا كن، ق

٣٣ الحج (٢٢)، ٤٦

والاستغراب، يُنفر عنه ويُبعد عن الصواب، ولتُمَدَّ به
الحنْجرة كما تُمَدّ بغيره).

فيقال لهذا الجاهل السخيف: أرأيتَ لو أنّ بعض سخفاء الكُتّاب المتأخّرين
في البلاغة كتب كتاباً هابط اللفظ ساقط المعنى، ثمّ يذكر أنه عارض به رسائل
٥ المتقدّمين في صناعة الكتابة، ثمّ اعتذر بما اعتذرت به فقال يجب أن لا يتفاضل
الاعتقاد فيهما فيعظم كلامه ويصغر كلامي،| هل يكون جوابه عند أهل المعرفة [ف: ٩٤ب]
بهذا الشأن إلّا التبسم والاستخفاف لعقله ومعرفته؟

وأمّا قوله (وليكثر من تلاوته كما أُكثر من تلاوة الآخر) إلى| آخر الفصل [م: ٣٥]
وإلى ذكر المأكول والمشروب والمنكوح، فإنه| كلام جاهل بالعادات أو متجاهل، [ق: ١٨ب]
١٠ لأنّ المعلوم من أحوال الناس وعاداتهم التي لا تكاد تخفى على المراهقين فضلاً على
البالغين المحصّلين أنّ الإكثار من الشيء تلاوة كانت فيما يتلى أو شرباً فيما يشرب
أو غير ذلك يوجب الملال ويكسب السآمة ويصوّر المتلوّ والمشروب والمأكول
والمنكوح بصورة ما يستثقل. ولهذا يعدل الإنسان في هذه الأمور من شيء إلى
شيء مستريحاً إلى الثاني عند الملال من الأوّل، ولهذا يستكثر من ألوان الطبيخ،
١٥ ولهذا يعدل في النكاح عن الحلال الحاصل إلى الحرام المستحدث، وربّما كان من
يتمكّن الإنسان منها أَصْبَحَ وجهاً ممن لا يتمكّن وليس الغرض فيه إلّا الاستلذاذ
للجديد، فالأمر فيما ذكره إذا على العكس مما قاله.

فإن قيل: فنحن نعلم أنّ بعض أهل البلدان يستلذّون من الأطعمة والملابس
٢٠ ما لا يستلذّه أهل بلد آخر وليس ذلك إلّا للإلف.

---

١ يُنفر] تنفر، م | عنه] عر، ف؛ –، م | ويُبعد] تبعد، م **٣** بعض] ابعض (مع تصحيح)، ب **٤** البلاغة] + والمعرفة، م | هابط] ىطق، ق؛ ىطى، ف يعلي، ب | يذكر] ذكر، ف **٦**] + كان (فوق السطر)، م **٧** والاستخفاف] الاستسخاف، ق، ف، ب | لعقله] بعقله، م **٨** وليكثر] ولكثير، ف، ب | أكثر] ا‡ر، ف **٩** ذكر] ذكره، ف | فإنه] –، ق **١٠** فضلاً على] –، ف؛ فضلاً عن (في الهامش مع تصحيح)، ب **١١** أنّ] –، ف؛ (فوق السطر)، ب | كانت] –، ق | يشرب] شرب، ف **١٢** الملال] المال، ف **١٣** بصورة] يصور، ب **١٤** يستكثر] استكثر، ف | الطبيخ] الطبح، ف **١٥** يعدل] العدل، ف، ب؛ + الانسان، م | عن] من، ف | إلى] عن، ف **١٦** الإنسان] ـن (في الهامش)، ب | أَصْبَحَ] اصح، ف **١٩** بعض أهل] اهل بعض، م | يستلذّون] ـن (في الهامش)، ب

أمّا ابتداء هذا الكلام فهو أسجاع باردة لا فائدة فيها من جنس كلام **مسيلمة**، ولهذا قال **أبو بكر** لمّا بلغه شيء من كلام **مسيلمة** (إنه كلام لم يخرج من إله)، يعني من عند الله تعالى ﴿إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ| وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾[٣٢]. فأفسد النظم، لأنّ قول الله تعالى اشتمل على قسمة حسنة، لأنه بيّن أنه أعلم بمن ضلّ عن سبيله وبمن اهتدى. وهذا الجاهل | غيّر ذلك وأزال حسنه| وجعله تطويلاً غير مفيد، لأنّ الحائد عن الطريق والمعتدي واحد مع أنّ فيه إبدال لفظة بلفظة، وقد بيّنّا أنّ ذلك لا يصحّ أن يسمّى معارضة. [م: ٣٤] ٥ [ق: ١١٨أ، ف: ١٩٤أ]

ثمّ قال هذا الجاهل:

(ولئن أكرمَه * وأفاض النعمة عليه ليُتِمّ لها شكرَه * ثمّ يَعرف بذلك ربَّه * إنّه ربّ عليم ورؤف حليم). ١٠

وهذا كلام كما ترى ركيك من كلام الكُتّاب الذين لم يتقدّموا في الصناعة ولم يؤتوا حظاً من البراعة، ولهذا الجاهل كلام كثير يجرى هذا المجرى، ولا فائدة في إطالة الكتاب بذكر جميعه بعد أن نبهنا على نمطِهِ وطريقه لئلا يغتر به مغتر.

ثمّ قال بعد فصول من كلامه:

(وبَقِيَ أن تستوي حالتا الكلامين بأن لا يتفاضل الاعتقادُ فيهما فيعظّم أحدهما ويصغّر الآخر، ثمّ تُكثِر تلاوة أحدهما كما أكثر تلاوة الآخر فيستعذب ألفاظ أحدهما كما يستعذب ألفاظ الآخر ويستفصحه كما استفصح الأوّل. فبالإلف يَعذُب المتلوّ ويُستلذّ المأكول والمشروب والمنكوح، وبالتنكّر ١٥

١ ابتداء] ابدا، ف | هذا] –، م **٢** بكر] بكرر (مع تصحيح)، م | شيء] (فوق السطر)، م | مسيلمة[٢] + لم (مشطوب)، ب **٣** إله] ال، ف، م | تعالى] + وقوله، م | ضَلَّ] حاد، م | عَن] الى، ف | سَبِيلِهِ] طريقة + إلى اخره فأنه أخذ قول الله تعـ. (مع تصحيح في الهامش:) أن ربّك هو أعلم بمن ضلّ عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين، م **٤** فأفسد...تعالى] (في الهامش)، م **٥** عن سبيله] –، م **٦** عن] من، ف | الطريق] الطريقة، ف، ب **٧** بلفظة] –، م؛ (في الهامش مع تصحيح)، ب **٩** أكرَمَه] كرمه، ف، ب | عليه] عليهم، ف، ب؛ عنده، م **١٠** ورؤف] رؤف، م | ورؤف حليم] (في الهامش)، ف | حليم] حكيم، م **١٢** كثير] –، ف **١٣** نمطِهِ] نطمه، ف **١٥** وبَقِيَ] بعى، ف | تستوي] يستوى، م، ب **١٦** كما...١٧ الآخر] (في الهامش)، ف **١٧** فيستعذب] فيستعدت، ب **١٨** يَعذُب] يعذاب، ف؛ يعذاب (مع تصحيح)، ب **١٩** المتلوّ] المثلو، ف

[٣٢] الأنعام (٦)، ١١٧، القلم (٦٨)، ٧

سوء العذاب)، وقوله (الجزاء الأوفى) كلّه من ألفاظ القرآن إلّا أنه أفسد الوضع
حين عقب (صبّ عليهم سوء العذاب) بقوله (إنه لا يعجل العقاب)، لأنه لا
يحسن أن يقال| (عذّبهم). ثمّ يقال (لا يعجل العقاب)، لأنّ الإخبار بأنه لا يعجل [ق: ١٧ب]
العقاب إنما يحسن أن يكون توعداً مع المهل أو توعداً قبله أو بعد ذكر العفو، فأمّا
٥ مع الإخبار| بنزول العذاب فأنه لا يحسن، لكن يد الخذلان تصرفه كيف شاءت. [ف: ٩٣ب]
ولهذا لم يذكر الله عزّ وجلّ ترك تعجيل العقاب إلّا مع ذكر المهل أو العفو، وهما
كقوله تعالى ﴿وَرَبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ لَوْ يُؤَاخِذُهُم بِمَا كَسَبُوا لَعَجَّلَ لَهُمُ الْعَذَابَ،
بَل لَّهُم مَّوْعِدٌ لَّن يَجِدُوا مِن دُونِهِ مَوْئِلاً﴾[٢٨] وكقوله ﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ
بِظُلْمِهِم مَّا تَرَكَ عَلَيْهَا مِن دَابَّةٍ وَلَكِن يُؤَخِّرُهُمْ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾[٢٩] وكقوله ﴿وَلَوْ
١٠ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا مَا تَرَكَ عَلَى ظَهْرِهَا مِن دَابَّةٍ﴾[٣٠] وكقوله تعالى
﴿وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ، إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِن بَعْدِكُم مَّا يَشَاءُ﴾ إلى
قوله ﴿إِنَّ مَا تُوعَدُونَ لَآتٍ﴾[٣١]. وقول هذا الجاهل (وله الجزاء الأوفى يوم
الثواب) كلام مختل، لأنّ جزاء المخرج لا تعلّق له بالثواب.
ومن كلام هذا الجاهل بعد هذا الفصل:

١٥ (يا أيّها الناس قد نُسبَ أهل العراق * إلى الشقاق والنفاق *
وفي مائها الزُعاق * ويُظهِرون طاعتَهم للخلّاق * وإنّ ربّكَ هو
أعلم بمن حاد عن طريقه * وهو أعلم بالمعتدين * وأوفى
للمهتدين).

١ وقوله] + وله (فوق السطر)، م | كلّه] (في الهامش)، ف | ألفاظ] ظ (فوق السطر)، ب | الوضع] الموضع، ف
٢ عقب] + عليهم (مشطوب)، م ٤ توعداً[١]] متوعداً، ب | أو[١]] و، ف | العفو] العفوا، ف؛ + ا (مشطوب)، ب؛
+ به، م ٥ يد] + الكلا (مشطوب)، ق | تصرفه] –، ف ٦ وهما] –، ف، ب ٧ كقوله] لقوله، ق، ف، ب
ذُو] ذوا (مع تصحيح)، م ٩ بِظُلْمِهِم... ١٠ النَّاسَ] (في الهامش مع تصحيح)، م | عَلَيْهَا] على ظهورها، ف، ب
دَابَّةٍ] + لا (مشطوب)، ق ١٠ كَسَبُوا] + العجل (مشطوب)، م | دَابَّةٍ] + ولكن يؤخرهم إلى أجل مسمى
(مشطوب)، م ١١ وَرَبُّكَ] + القف، ب | ذُو] ذوا (مع تصحيح)، م | يَشَاءُ] + كما، ب ١٢ إِنَّ مَا] انما، ف، ب
لَآتٍ] لاات، ف ١٣ لأنّ] + الناس (مشطوب)، ق | المخرج] المجرم، م ١٥ أيّها] يايها، ق، ف، ب؛ ياء يُّها، م
١٦ ويُظهِرون] وتظهرون، م | للخلّاق] للخلاف، ف | هو] –، م ١٧ طريقه] طريقهم، ق | بالمعتدين] بالمه
وأوفى] ويوفى، م

[٢٨] الكهف (١٨)، ٥٨ | [٢٩] النحل (١٦)، ٦١ | [٣٠] فاطر (٣٥)، ٤٥ | [٣١] الأنعام (٦)، ١٣٣ـ١٣٤

يساويَهُ، إن لم يجاوزه، فأمّا أن يسقط دونه فهو من أمارات الخذلان على أنّا قد
[ق: ١١٧أ] بيّنا أن هذا الجنس من الكلام لا يستحق اسم المعارضة. ومن أتى| به لا يصحّ أن
يسمّى معارضاً على مذهب العرب والعجم، فإن للعجم أيضاً معارضات على
مقادير لغاتهم، وضربنا لصحّة ما قلناه الأمثال بالأبيات التي أبدلنا كلّ لفظة منها
٥ بلفظة، فاتضح الكلام فيه بحمد الله ومنّه.

ومن كلام هذا الجاهل وقيل إنه أوهم به معارضة قول الله تعالى ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ، إِرَمَ ذَاتِ ٱلْعِمَادِ﴾[٢٤]:

(تأمّلْ صنيعَ الله بأهل الشام * وقد شملتها الآثام * وكَثُرَ فيها
الإجرام * فيومئذ حين أظلّتهم الآكام * والقادمين من السوق
١٠ بالخيام * إنّ ربّك صبّ عليهم سوء العذاب * إنّه لا يعجل
[ف: ١٩٣أ] العقاب *| وله الجزاء الأوفى يومَ الثواب).

تأمّلوا رحمكم الله هذا الفصل وما فيه من الخلل لتعلموا بُعدُ هذا الإنسان عمّا
تحرّاه وسقوط كلامه دون الغرض الذي رماه، فإنّ أوّل الكلام من كلام الكُتّاب
المقلين في البضاعة المتكلّفين للصناعة، وفي كُتّاب عصرنا من لا يلحق هذا الكلام
١٥ شيئاً وكلامه، فقوله (شملتها الآثام، وكثر فيهم الإجرام) تطويل لا يفيد آخره إلّا ما
أفاد أوّله. ولعّل ظانّا يظنّ أنه مثل قول الله عزّ وجلّ ﴿الَّذِينَ طَغَوْا فِي الْبِلَادِ، فَأَكْثَرُوا فِيهَا الْفَسَادَ﴾[٢٥] وليس ذلك كذلك، لأنّ الطغيان هو مجاوزة الحدّ في الترفّع
والتكبّر ومنه قوله تعالى ﴿إِنَّا لَمَّا طَغَى الْمَاءُ حَمَلْنَاكُمْ فِي الْجَارِيَةِ﴾[٢٦] وإكثار الفساد
ليس من ذلك في شيء. وهذا الجاهل أخذ هذا من قول الله تعالى ﴿وَأَحَاطَتْ بِهِ
[م: ٣٣] ٢٠ خَطِيئَتُهُ﴾[٢٧]، فأنظروا في حال الكلامين في جزالة| اللفظ واختصاره مع استيفاء
[ب: ١٢ب] المعاني ليعلم أنّ ما بين الكلامين| ما بين الثَرى والثُرَيَّا، وقوله (إنّ ربّك صبّ عليهم

٢ أن[١]] —، ق **٣** معارضات] + ايضا، ف **٤** وضربنا] (مع تصحيح فوق السطر)، ب **٧** ٱلْعِمَادِ] + اا (مشطوب)، ب **٨** فيها] فيهم، م **٩** أظلّتهم] اظلّهم، م | الآكام] اهل الاطام، م؛ —، ف؛ (في الهامش مع تصحيح)، ب **١٠** يعجل] (مع تصحيح فوق السطر)، ب **١٢** عمّا] مما، ف، ب **١٣** أوّل] + هذا، ف، م **١٥** شملتها] شمتلها، ف | وكثر] وكثير، ف | فيهم] فيها، ف | لا يفيد] (في الهامش مع تصحيح)، ف **١٦** مثل] من، م | قول الله] قوله، ف **١٧** فَأَكْثَرُوا] ـوا (في الهامش)، ب **١٨** قوله] قول الله، م **١٩** وهذا] فهذا، م هذا] + الكلام (مشطوب)، م | قول الله] قوله، ب | الله] —، ف **٢٠** استيفاء] + واختصاره + "بلغ" (في الهامش)، ف **٢١** ليعلم] لتعلم، م | الثَرى والثُرَيَّا] الثريا والثرى، م

[٢٤] الفجر (٨٩)، ٦ـ٧ | [٢٥] الفجر (٨٩)، ١١ـ١٢ | [٢٦] الحاقة (٦٩)، ١١ | [٢٧] البقرة (٢)، ٨١

فإن قيل:| فكيف يجوز أن يجود كلامه إذا قصد غير معارضة القرآن ويسقط إذا أرادها إلّا أن يقولوا بالصرف؟ [ق: ١٦ب]

قيل له: هذا مما نبيّنه ونوضحه في الفصل الذي نبيّن أنّ الإعجاز تعلّق بالنظم والفصاحة جميعاً وستجده إن شاء الله هناك شافياً كافياً.

٥

ومن كلام هذا الجاهل، أعني **ابن المقفع:**

(ألا إنّ الذين اتّخذوا إلهاً من دون الواحد القهّار لبئس ما يصنعون*| ولا تكونوا كالذين آمنوا * ثمّ لم يثمر إيمانُهم لظُلمهم، أولئك عليهم غضبٌ من ربّهم وهم لا يهتدون). [ب: ١٢أ]

١٠ والكلام في هذا كالكلام فيما تقدّم. ألا ترى أن ألفاظه كلّها ألفاظ القرآن حرّفها وأفسدها بالتقديم والتأخير والتبديل والتغيير، ثمّ جاء إلى قوله تعالى ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ﴾[٢٣] فغيّره بأن قال (الذين آمنوا ثم لم يثمر| إيمانهم لظلمهم) فجاء إلى ذلك النظم الشريف الرائع فنقلَهُ إلى النظم العامي؟ ألا ترى أنّ قوله تعالى ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ﴾ جرى على منهاج ١٥ وطريقة واحدة، فإنه جعَل الفعل في الأوّل والآخر للذين آمنوا فاتسق الكلام أحسن الاتساق، وانتظم أحسن الانتظام وهذا الغبي جعل الفعل الأوّل للذين آمنوا، والفعل الثاني لإيمانهم،| لأنه قال (لم يثمر إيمانهم) فحصل في الكلام بعض الاضطراب. [ف: ١٢ب] [م: ٣٢]

ولستُ أقول إنّ هذا القَدْر لا يحتمل أن يقع في كلام الفصحاء، ولكن إذا ٢٠ أتى كلاماً فصيحاً فرام أخذ معناه بلفظ من عنده يكسوه، فأقلّ ما في بابه أن

١ فإن قيل] –، ق | فكيف] –، ف؛ كيف، ب | معارضة] –ضة (في الهامش)، ف **٢** يقولوا] يقول، ف، ب **٣** قيل] (فراغ)، ق | نبيّن] بين، ف؛ + فيه، م **٤** الله] + تعـ، م **٦** كلام] (فوق السطر)، ب **٨**] كون، ف، ب | ثمّ] و، ق | لم] ما، م | لظُلمهم] لظلما (مشطوب)، م **٩** وهم] فهم، م **١٠** كالكلام] كافا (مشطوب)، م **١١** بالتقديم] لتقديم، ب | تعالى] + ان، ف **١٢** فغيّره] فغير، م | بأن] ان، ف | ثم] و، ف، ب | لم] ما، م **١٣** النظم[١]] + العا‡ (مشطوب)، ق | فنقلَهُ] فا (مشطوب)، ب؛ فانتقله، ف | إلى[٢]] (مكرر مشطوب)، ب **١٤** منهاج] + واحد، م **١٥** وطريقة] طريقة، ف **١٦** أحسن[١]] اعظم، ب، ف | الاتساق] اتساق، م الانتظام] انتظام، م | الغبي] المعنى، ف **١٧** لإيمانهم] ـنهم (في الهامش)، ب | لم] ما، م | فحصل] + أظن ، ق | في] أظن في (فوق السطر)، ق؛ –، ب، ف | الكلام] + فيه، ب **٢٠** كلاماً] كلامنا، ف

[٢٣] الأنعام (٦)، ٨٢

كلّ لفظةٍ منه بلفظة وأتى بألفاظ وضيعة بدل ألفاظ شريفة، ولئن جاز أن يكون ذلك معارضة، فلِمَ لا يكون معارضاً لقول **إمرئ القيس**[٢٠]:

كَأَنَّ قُلُوبَ الطَيْرِ رَطباً ويَابِساً لَدَى وَكرِها العَنَّاب والحشف البالي

بأن يقول:

تُحال عِيون الوَحش في كلّ أَرضنا وَفِي بَيتِنَا التُفاح والعِنَب البَالِي، ٥

ولِمَ لا يكون معارضاً لقوله[٢١]:

خَليلَيَّ مُرّا بي على أم جُندَبٍ لَتُقضي حاجات الفُؤاد المُعذَّب

بأن يقول:

[ف: ٩٢أ] حبيباً سيراً بي على أخت زينب لتقضي أوطار الفؤاد المعذّب،|

ولِمَ لا يكون معارضاً لقول **الكميت**[٢٢]: ١٠

طَرِبتُ وما شَوقاً إلى البِيض أطربُ ولا لعِباً منّي وذو الشيب يَلعَبُ

بأن يقول:

[م: ٣١] لعِبتُ وما مَيلاً إلى السُمر ألعَبُ وما طَرَباً مني وذو السِنّ يَطرَبُ؟|

أترى هذا الجاهل لم يعرف شيئاً من نقائض **جرير** و**الفرزدق** ولا معارضات إمرئ القيس وعلقمة ولم يتصور كيف كانت تجرى المعارضات بين العرب؟ وما ١٥ عندي أنه خفي عليه ذلك لكنّه أراد أن يسخر بما أتاه من بعض الجهال أو الأغمار على أنّ كلام **ابن المقفع** إذا لم يدّع أنه يعارض القرآن ليس من هذا الجنس، بل هو من كلام الفصحاء.

---

١ وضيعة] + به (مشطوب)، ق **٢** لقول] (في الهامش)، ب | لقول إمرئ] لامرى، ف **٤** بأن يقول] (في الهامش)، ف؛ (فوق السطر)، م **٦** ولِمَ] فلم، م |] بقوله، ف **٧** على] + ب | أم] ما، ف | الفُؤاد المُعذَّب] (في الهامش)، ف **٩** لتقضي] لنمضى، م | المعذّب] المعذبى + بأن نقول، ف **١١** وذو] وذ، ف؛ ذوا (مع تصحيح)، م **١٣** إلى] –، ف | طَرَباً] ولا، م | السِنّ] السدب (مشطوب مع تصحيح)، م **١٤** أترى] ارى، م | والفرزدق] والفرزق، ق **١٥** كانت] كان، م، ب | تجرى] يجرى، م **١٦** يسخر] يستخر، م | أو] و، ف؛ –، م **١٧** يعارض القرآن] معارض، ف، ب

---

[٢٠] قارن ديوان إمرئ القيس، ت. مصطفى عبد الشافي، بيروت ٢٠٠٤/١٤٢٥، ص ١٢٩ | [٢١] قارن ديوان إمرئ القيس، ح. مصطفى عبد الشافي، بيروت ٢٠٠٤/١٤٢٥، ص ٢٩: ... لتقضي لُبانات الفؤاد المُعذّب. | [٢٢] قارن علي بن أبي الفرج البصري، الحماسة البصرية، الجزء الأول، ت. مختار الدين أحمد، حيدر آباد ١٩٦٤/١٣٨٣، ص ١٢٠

قول الله تعالى ﴿وَبَدَا لَهُم مِّنَ اللهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ﴾[18] وكساه من لفظه الخسيس ما أزال رونقَهُ وبهجتَهُ.

ومن كلام هذا الجاهل وأوهم أنه عارض:

(قل أعوذ بربّ الناس المعاذ بصاحب البلد * مالك البلد وباني البلد| وساكن البلد * من شرّ العادية * وأهل الطاغية * الذي أضلّ صاحبه * ومنع جانبَهُ * وحمى جاره من سكّان المدر * وخلّان الغَدْر والغَرَر). [ب: ١٦ب] ٥

تأمّلوا رحمكم| الله حال هذا الجاهل| في ادّعائه أنه بما أورد معارضٌ. ومن جاء إلى كلام فصيح شريف الوضع أو كلام متوسّط أو مسترذل، فأبدل كلّ كلمة منه بكلمة نافرة أو غير نافرة، هل يكون معارضاً، وهل يستحقّ ذلك أن يسمّى معارضةً؟ فأمّا قوله (أضل صاحبه ومنع جانبه) إلى آخر الفصل فكلام لا يلائم بعضه بعضاً، لأنّ قوله (أضل صاحبه) ذمّ وقوله (حمى جاره) مدح وقوله (سكّان المدر وخُلّان الغَدْر| والغَرَر) لا ملائمة بين بعضه والبعض، وإنما طلب به السجع من أقبح الوجوه على أنّ سكّان المدر لا مزيّة لهم في الشرّ على غيرهم فلا وجه لتخصيص الاستعاذة من شرّهم لولا عمى قلبه. [م: ٣٠، ف: ٩١ب] ١٠ [ق: ١١٦أ] ١٥

وقلنا إنّ هذا الفصل لا يصحّ بتّةً على وجه من الوجوه أن يسمّى معارضةً، لأنه جارٍ مجرى أن يقول إنساناً (ونظنهم منتبهين وهم نيام) ويدّعي أنه عارض قولَهُ ﴿وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَهُمْ رُقُودٌ﴾[19]، فلا يستحق أن يسمّى معارضة بتّةً، لأنه أبدل

١ قول] قوله، ب | لَهُم] + سيات (مشطوب)، م | اللهِ] (مشطوب)، ب ٢ الخسيس] الجنس، م | وبهجتَهُ] وبهجبه، ف ٣ وأوهم] اوهمهم، ف، ب ٦ صاحبه] اصحابه، ف | من] + ساكن، ف ٨ ادّعائه] (فوق السطر)، ق | أورد] اورده، ف ٩ كلام[2]] –، م | فأبدل] فابدأ، ق، ب ١١ ومنع] وصنع، ف ١٢ لأنّ] ولان، ف أضل] ‡ل، ق | وقوله[2]] قوله، ق ١٣ والغَرَر] الورس، ف؛ العزد (في الهامش مع تصحيح)، م | ملائمة] مامه، ف | وإنما] فانما، ف ١٧ وقلنا] + وقلت، م ١٨ إنساناً] الإنسان، ق، ف، م، ب؛ + تم، ف | ونظنهم] ثم نظنهم، ب | وهم نيام] ونيام، ف | قولَهُ] + تعـ، م ١٩ يستحق] يصح، ف، ب

[18] الزمر (٣٩)، ٤٧ | [19] الكهف (١٨)، ١٨

أيضاً الذين اتخذوا من دونى نصيراً كلّها من ألفاظ القران، وكذلك قوله (أولئك ﴿لَّا يَجِدُونَ وَلِيّاً وَلَا هم ينصرون﴾[١٣]) كلّه من ألفاظ القرآن إلّا أنه حرّف وغيّر وأفسد اللفظ وسلبَهُ حسنَهُ بتغيير النظم، وكذلك قوله (ومنهم ﴿مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللهِ أَندَاداً﴾[١٤] ﴿رَجْماً بِالْغَيبِ﴾[١٥] أولئك وراءهم) كلّ ذلك من ألفاظ القرآن، وليس| له من الزيادة في هذا إلّا قوله في أوّله (يزعمون أنّ الشكّ في غير ٥ [م: ٢٩]
ما يفعلون)، وهذا كلام مسترذل من ألفاظ العامّة والسوقة، لأنه أراد أنهم نفوا الشكّ عمّا كانوا يفعلون، فلم يصرّح به، وإنما أثبته في غير ما يفعلون. ولعمري إنّ الفصيح قد يعدل عن التصريح إلى التلويح، لكن على وجه يكون أبلغ من التصريح وبألفاظ تكون أجزل| من ألفاظ التصريح| ويكون ذلك لغرض صحيح، [ف: ٩١أ، ق: ١٥ب]
وذلك مثل قول الله تعالى ﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾[١٦] أراد ١٠
أني على الهدى وأنتم في ضلال مبين، فعدل عن ذلك إلى الإيجاز والتلويح بلفظ هو أشرف وأجزل، وكان الغرض في هذا بيان ذلك بما يكون أجمل والتنبيه عليه بما يكون ألطف. وكلام هذا المختلف لا يحتمل ذلك، لأنه أردفه بقوله (عليهم غضب من ربهم) وهذا نبوٌّ في المعنى الذي له يعدل عن التصريح إلى التلويح، ومن ذلك قوله تعالى ﴿مِنكُم مَّن يُرِيدُ الدُّنْيَا وَمِنكُم مَّن يُرِيدُ الْآخِرَةَ﴾[١٧] فعاتبهم بألطف ١٥
عتاب وجعل خطابهم أجمل خطاب، ثمّ عقبه بقوله (ولقد عفا عنكم) فكان عجزُ الكلام مطابقاً لصدره واستمرّ الغرض فيهما على منهاج واحد. ومن زيادته أيضاً قوله (أولئك وراءهم شرّ ما يظنّون)، وهذا وإن كان اللفظ له فأنه أخذه من معنى

١ قوله] –، ف، ب **٢** لَّا] فاولىك، ف | كلّه] كلها، ف، م | أنه] + انهـ (مشطوب)، م **٣** النظم] لـنظم (في الهامش)، ب | ومنهم] (فوق السطر مع تصحيح)، م **٥** له] به، ف **٦** نفوا] نفو،ق، م؛ نقولون، ف؛ ـون (مشطوب)، ب **٧** يفعلون[١]] تفعلون، ف | فلم] ولم، م **٨** إلى... ٩ التصريح[٢]] (في الهامش مع تصحيح)، م لكن] لا كن، ق، ف **٩** وبألفاظ] بالفاظ، ب **١٠** قول الله] قوله، ف | قول الله تعالى] قوله تعلى، ب **١١** إلى] + الايما، ق | الإيجاز] الاـ (في الهامش)، ق؛الايمان (مع تصحيح على) الايماء، م **١٢** والتنبيه] والسه، ف **١٣** يكون] + الط‡ (مشطوب)، ق؛ + المفط (مشطوب)، ب | ألطف] لطف، ف **١٤** له] –، ف، ب **١٥** قوله] (في الهامش)، ب | الْآخِرَةَ] + ثم (مشطوب)، م **١٨** أولئك] (إضافة فوق السطر)، ف | وراءهم] لهم، م | فأنه] + ‡ (مشطوب)، م

[١٣] من سورة الأحزاب (٣٣)، ٦٥ وسورة الفتح (٤٨)، ٢٢: انتهأ السورة: ﴿... ولا نصيراً﴾ | [١٤] مقتبس من البقرة (٢)، ١٦٥: تبدأ السورة: ﴿ومن الناس من يتخذ ...﴾ | [١٥] مقتبس من الكهف (١٨)، ٢٢ | [١٦] سبأ، (٣٤) ٢٤ | [١٧] آل عمران (٣)، ١٥٢

فأمّا ما ذُكِرَ عن **ابن المقفع** في هذا| الباب فهو أكثر ونحن نذكر طرفاً منه ونُنبّه به على نمطه، فإنّي رأيتُ كثيراً من الجهال يدخلون به الشبهة على أنفسهم، فمن ذلك: [م: ٢٨]

(وأمّا الذين يزعمون أنّ الشكّ في غير ما يفعلون * وينتهي الثقة إلى ما يقولون * أولئك ممّن غضب عليهم ربّهم، إنّه خبير بما يعملون * الذين اتخذوا من دوني نصيراً أولئك لا يجدون وليّاً ولا هم يُنْظَرون * ومنهم من يتّخذ أنداداً| من دون الله رَجْماً بالغيب، أولئك وراءهم شرُّ ما يظنّون). [ق: ١١٥أ] ٥

فأنظروا رحمكم الله إلى صَفاقة هذا الإنسان،| كيف جاء إلى ألفاظ القرآن [ب: ١١أ]

١٠ فحرّفها| عن مواضعها وأوهم أنه من كلامه فأفسد وضعه ونظمه، وما أشبهُهُ إلّا بما حكى لي بعض أهل الأدب أنه أنشد قول **المتنبّي**: [ف: ٩٠ب]

(بَقائي شاءَ لَيسَ هُمُ ارْتِحالا وحُسْنَ الصّبرِ زَمّوا لا الجِمالا)[10]

فقال إنه أخذ قول **أبي تمّام** فنسخه وفسخه ومسخه يعني قوله:

(قالوا الرَّحيلُ فَما شَكَكْتُ بأنّه نفسي عن الدنيا تريد رحيلا).

١٥ فأبلغت الحكاية **المتنبّي** فقال هلّا وهبَهُ لقولي:

(وحُسْنَ الصّبرِ زَمّوا لا الجمالا)

و**ابن المقفع** أسوء حالاً من **المتنبّي** لأنه ليس لكلامه من الحسنات ما يوهب له السيئات، فتأمّلوا رحمكم الله كيف جاء إلى ألفاظ القرآن، لأنّ ﴿غَضِبَ ...

٢٠ عَلَيْهِم﴾[11] من ألفاظ القرآن، أنه ﴿خَبِيرٌ ... بِمَا يَعْمَلُونَ﴾[12] من ألفاظ القران وقوله

١ ابن] بن، ب | فهو] كثير، ب، ف **٢** وننبّه] (مكرر مشطوب)، ق | نمطه] نظمه، م **٧** يُنْظَرون] ينطرون، ف | أنداداً] –، م **٩** صَفاقة] اصفاقة (مع تصحيح)، م؛ صفات، ف | جاء] حال، ف **١٠** ونظمه] + غير (فوق السطر)، ب | بما] ما، ف **١١** لي] عن، ف، م، (فوق السطر)، ب **١٢** هُمُ ارْتِحالا]‡ همو رحلا، ف، ب | لا الجِمالا[2]] –، م **١٣** إنه] –، ق | يعني] –، ف | قوله] + قوا (مشطوب)، ب **١٥** هلّا وهبَهُ] هاوهنه، ف **١٦** زَمّوا] + زَمَّ البعيرَ خَطَمه أي (كلمة مكررة) شد الزمام بأنفه (في الهامش)، م **١٨** من[2]] في، ب **١٩** إلى] –، ف **٢٠** من[2] ...١,٣٤ القران] –، ق

[10] قارن ديوان المتنبّي، بيروت ١٩٧٠، ص ١٣٩ | [11] جزء من سورة المجادلة (٥٨)، ١٤ | [12] جزء من سورة هود (١١)، ١١١-١١٢

من ألفاظ القرآن إلّا قوله (نسمةً)، فاكتسى هذا الفصل ضرباً من الزبرج لما فيه من ألفاظ القرآن.

وأعلم أنّ الشاعر يدخل لفظةً من القرآن في بيت من شعره أو يدخلها الكاتب في فصل من كتابه والمحاور في فصل من محاورته، فيكتسب ذلك البيت وذلك الفصل من العذوبة والرونق ما يصيّره غرّة في سائره، وهذا من عجيب ما ٥ اختصّ| به القرآن وفيه دلالة واضحة أنه مباين لكلام البشر والحمد لله. [ق: ١٤ب]

وقد رأيتُ بعض من كان يتعاطى الفصاحة ويدّعي البلاغة من أهل عصرنا هذا يعجب بفصل يحكيه عن **طليحة الأسدي** وهو (ما يفعل الله بتعفير خدودكم، وفتح أدباركم، أذكروا الله اعِفَةً قياماً) وكان يقول ما هذا بكلام رذل، وكان يوشّح ١٠ به ما كتب أُقدّره| أنه منطوي عليه. [ف: ١٩٠أ]

وهذا الفصل إنما صارَ لهُ يسير من الرونق، لأنه أدخل فيه شيئاً من ألفاظ القرآن، لأنّ الله تعالى يقول ﴿مَّا يَفْعَلُ اللَّهُ بِعَذَابِكُمْ﴾[7] فأخذه وأخذ (أذكروا الله اعفة قياماً) من قوله تعالى ﴿يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا﴾[8] ومن قوله تعالى ﴿اذْكُرُواْ اللَّهَ ذِكْراً كَثِيرًا﴾[9] على أنّ هذا القَدْر وبأضعافه لا يمكن أن يعرف حال ١٥ الكلام وحال المتكلّم كما أنّ بالبيت الواحد وبالبيتين لا يمكن أن يعرف حال الشاعر وبالفصل الواحد وبالفصلين وبالثلاثة لا يمكن أن يعرف حال الكاتب والكتابة، وإنما يمكن أن يعرف ذلك إذا امتدّ نفس الكلام، وظهر التصرف فيه، ولهذا نقول إنّ بهذا القَدْر من القرآن لا يمكن أن يعرف إعجازه، لأنّ هذا القَدْر وأضعافه قد يتفق فيه ما لا يمكن لصاحبه الاستمرار عليه. ٢٠

---

١ الزبرج] + الزيرج الزينة (في الهامش)، م | فيه] قبل، ف **٣** شعره] الشعر، ق **٤** فيكتسب] فليكتسب، ف **٦** دلالة] + احرك (مشطوب)، ب | أنه] على انها، م **٨** كان] –، م **١٠** قياماً] + وقعوداً (مشطوب)، م **١١** أنه] من طوي، ب؛ مطوى، ف **١٢** يسير] اليسير، م، ب، ف **١٣** أذكروا] ذكروا، ف **١٤** قياماً] –، ق | تعالى[1]] + اذكروا الله ذكراً كثيراً ومن قوله، موخر (مشطوب) ق؛ –، م، ب، ف | يَذْكُرُونَ] + فاذكروا (فوق السطر)، ف | تعالى[2]] تعلى، ق؛ –، م، ب، ف **١٥** اللَّهَ] –، ف | هذا] بهذا، م | أن] (فوق السطر)، م **١٧** وبالثلاثة] اوبالثلثة، م **١٩** نقول] يقول، م، ب | بهذا ...إعجازه] (كلمات مكررة)، ق | يمكن أن] (فوق السطر مع تصحيح)، م | لأنّ هذا القَدْر] –، ف **٢٠** قد] + يمكن ان، ب، ف | ما] بما، ف | يمكن] + ان نعر (مشطوب)، ق | الاستمرار] الاسهار، ف

---

[7] النساء (٤)، ١٤٧ | [8] آل عمران (٣)، ١٩١ | [9] الأحزاب (٣٣)، ٤١

والرجل، أعني مسيلمة، وإن كان كذّاباً وقحاً، فإنه كان رجلاً من العرب ولم يبلغ به جهلُه إلى أن يدّعي أنه يعارض بمثل هذا الكلام القرآن، لأنه لو فعل ذلك كان يفتضح بين قومه وهو لم يوردها على أنها معارضة، وإنما كان يوردها على أنها مُنزَلَة عليه، وليس كلّما يقصد [و] يدّعى فيه أنه مُنزَل من عند الله يمكن أن يقال ٥ فيه إنه معارضة للقرآن، لأنّا لا ندّعي إعجاز القرآن من حيث أنه مُنزَل من عند الله تعالى فقط، بل لأوصاف أخر تخصّه. ألا ترى [أنه] لا شكّ أنّ التوراة والإنجيل| [ف: ٨٩ب] والزبور كانت منزلة من عند الله تعالى وإن لم يثبت فيها الإعجاز.

ومن كلام هذا المُهَوَّس الكذّاب:

(ألم تر كيف فعل ربّك بالحُبلى)

١٠ وحُكِيَ:

(لقد منّ الله| على الحُبلى [ب: ١٠ب]
أخرج منها نَسَمَةً تسعى
من بين صِفاق وحَشا
وأحلّ لها الزنى).

١٥ وهذا الكلام وإن كان سخيفاً فإنه أشفّ مما تقدّم من كلامه والعلّة فيه أنه أدخل فيه شيئاً من ألفاظ القرآن، لأنه أخذ الابتداء من قوله ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ﴾[٥] فجعل (الحبلى) مكان (أصحاب الفيل)، وكذلك فيما حكى من قوله (لقد منَّ الله على الحبلى) أخذه من قول الله عزّ وجلّ| [م: ٢٧] ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾[٦] فجعل (الحبلى) مكان (المؤمنين) وقوله (أخرج منها نسمةً تسعى)

---

٢ بمثل ...القرآن] القرآن بمثل هذا الكلام، ف، ب **٣** يفتضح] يفتضى، ف | لم] + ‡ (مشطوب)، ب | كان[٢]] –، م | أنها[٢]] كانت، م **٤** كلّما] كما، ف | يقصد] –، ف، م، ب | و] –، ق، ف، م، ب | الله] + تعلى، ف، م يمكن ...٦ تعالى] (في الهامش مع تصحيح)، ف **٥** لا] –، ف | حيث] + نقول، م **٦** تعالى] + و ان لم سـ (مشطوب)، ب | ألا] ‡، ب | ترى] + انه منزل (مشطوب)، م | أنه] –، ق، ف، م، ب | التوراة] التورات، ف؛ التورية، م **٧** والزبور] والزبعر، م **١١** الله] + تعلى، ف، ب **١٦** لأنه] + أي أحسن (فوق السطر)، م **١٨** على] + المؤمنين (مشطوب)، ب | أخذه] اخذ، م | قول الله] قوله، ف، ب | الله عزّ وجلّ] تعـ، م **١٩** فجعل ...المؤمنين] (في الهامش مع تصحيح)، م

---

[٥] الفيل (١٠٥)، ١ | [٦] آل عمران (٣)، ١٦٤

وقال:

(ضِفدِع بنت ضفدعين نقّى ما تنقّين
أعلاك في الماء وأسفلك في الطين
لا الشارب تمنعين ولا الماء تكدّرين
لنا نصف الأرض ولقريش نصفها ٥
ولكن قريشا قوم يعتدون)

وقال:

(والمدريات زرعاً والحاصدات حصداً
والذاريات قمحاً والطاحنات طحناً
[م: ٢٦] والخابزات خبزاً والثاردات ثرداً| واللاقمات لقماً إهالةً وسمناً ١٠
لقد فضلتم على الوَبَر وما سبقكم أهل المُدر
ريفكم فامنعوه والمعترّ فآووه والباغي فناوؤه).

وهذه الفصول أبين سخافةً وأظهر رَكاكةً من أن يحتاج إلى ذكرها في كتابنا هذا على أنها ليست مما فيه شبهة على أحد سمعها، لكنّا ذكرناها ليتعجب منها ١٥ المتعجب وليعلم أنه لو كانت للقرآن معارضة في الحقيقة لنقلت، كما نقل هذا [ق: ١٤أ] الكلام السخيف الذي لو أراد بعض المتعلمين| الذين تكون بضاعتهم في اللغة مزجاةً إيراد إسجاع في هذا المعنى لم يرض لنفسه بمثل هذا.

---

٢ ضفدعين] ضفدع عين، ف **٤** الشارب] الشراب، ف **٥** ولقريش] ـيش (في الهامش)، ب **٦** قريشا] قريش، ف، م **٩** والطاحنات] والميديات، ف؛ والمبديات، م | والحاصدات] الحصـ‡دات، ف | حصداً] حصيداً، ف والطاحنات] ـحات، (في الهامش)، ف، ب **١٠** واللاقمات] فالاقمات، ف؛ + الحق إليها بعض الظرفآء والخاريات خرياً (في الهامش)، م **١٢** ريفكم] رلعكم، ف | فامنعوه] فاضعوه، م | والمعترّ] المعر، ف | فناوؤه] فناوه + و (فوق السطر)، ف؛ فناوه، م **١٤** وهذه] وهذا، ب | أبين] بى، ف **١٦** كانت] كان (مشطوب مع تصحيح)، م **١٧** المتعلمين] المعلمن، ف، م **١٨** في...المعنى] —، م

هذا أنها تنقسم قسمين: إمّا أن| يكون كلاماً مسترذلاً ينحط| عن كلام المتوسطين [ب: ١٠أ، م: ٢٥]
في العربيّة من أهل هذا العصر والأعصار التي كانت قبله، فكيف أن تبلغ مرتبته
كلام فصائحهم ما جرى هذا المجرى؟| لا يخيل على أحد أنه ليس يجوز أن يظنّ به [ق: ١٣ب]
أنه معارض للقرآن، كما لا يجوز أن يظنّ أنّ أشعار **الخبزأرزّي** تصلح أن تكون
٥ معارضة لأشعار **إمرئ القيس** و**النابغة** أو **الأعشى**. أو يكون المورد له أخذ ألفاظ
القرآن فقدّم منها البعض وأخّر البعض وزاد فيها ونقص منها ومثل هذا لا يعدّ
معارضة، لأنه لو عُدّ معارضة لكان لا يتعذّر على المفحم إذا عرف وزن الشعر أن
يعارض ديوان **إمرئ القيس** وسائر الشعراء الفحول من القدماء والمحدثين على ما
نبيّنه من بعد، ونحن نذكر تلك الفصول ونبيّن صحّة ما قلناه.

١٠

فمن ذلك ما حُكِيَ عن **مسيلمة** الكذّاب أنه قال:

(والليل الأطخم والذئب الأدلم والجَزَع الأزلم:

ما هتكت أُسَيِّد من محرم.)

١٥ وقال:

(والليل الدامس والذئب الهامس:

ما قطعت أُسَيِّد من رَطب ولا يابس)

وكان يقول:

٢٠ (والشاء وألوانها واعجبها السود وألبانها والشاة السوداء واللبن
الأبيض| [ف: ١٨٩أ]

إنه لعجب محض وقد حرم المذق فما لكم لا تجمعون)

---

١ كلاماً] كاملا، ف | مسترذلاً] (في الهامش)، ف **٢** فكيف] + يجوز (فوق السطر)، ب | مرتبته] مرتبة، ق، ف **٣** ما] وما، ف | على] عن، ف **٤** الخبزأرزّي] االخيراداً، ف؛ الخبزرزي، م **٥** لأشعار إمرئ القيس] لامرى القيس، ف **١١** فمن ذلك] + هذا بفصل القول، (في الهامش)، م **١٢** والذئب] والذنب، ب | والجَزَع] —ع (في الهامش)، ب **١٣** هتكت] هتك، ف، ب **١٥** والذئب] والذنب، ب **١٦** قطعت] قوطعب، ف **١٨** واللبن] + ‡ (مشطوب)، ب

[ق: ١١٣أ] فكيف يُظَنّ بأنّ نقل المعارضة| للقرآن يخفى في زمانه أو كان يقع الكفّ عنها
[م: ٢٤] لولا| التعذّر؟

ثمّ كان في آخر أيام بني أميّة وأوّل أيام بني العبّاس مثل **ابن المُقَفَّع** الذي تهوّس وأوهم الأغمار أنه ممن يعارض القرآن ولم يتحاش ذلك. وفي أيام **المأمون** ظهر الإلحاد وظهر الكلام في نصرة **المانويّة** و **الديصانيّة** وبالأخيرة صُنِّف (**الدّامِغ**) ٥ في مَطاعِن القرآن واختلف في مصنفِهِ. وصنّف **ابن الروندي** (**الفَريد**) في الطعن على نبوّة نبيّنا صلى الله عليه والقدح في معجزاته غير خائف ولا متحاش، وصنّف (**التّاج**) في قِدَم العالم و(**الزُمُرُّد**) في إبطال النبوات. وإذا كانت الأحوال على ما وصفنا، فكيف يظنّ أنّ معارضة القرآن لو كانت كان يخفى نقلها سيّما في زماننا هذا؟ ١٠

و**الباطنية** قد اتسعت أحوالهم وكثر بذلهم الأموال على الاستدعاء إلى ما هم عليه من الجحد للتوحيد والنبوات فلو وجدوا سبيلاً إلى ذلك لحصّلوه بما لهم من طارف أو تليدٍ. وبمثل هذه الطريقة يتبيّن أنّ معارضة القرآن لو كانت ممكنةً في شيء من الأعصار التي هي بيننا وبين النبيّ صلى الله عليه وآله لأتى بها ولم يكن دونها مانع ولا حاجز. ١٥

فإن قيل: فقد حُكِيَ عن **مُسَيلِمة وطُلَيحة الأَسدي** وبالأخير عن **ابن المُقَفَّع** فصول عدّة ادّعى أنها معارضة القرآن فما قولكم فيه؟

[ف: ٨٨ب] **قيل له:** أوّل ما في هذا أنه مما يدلّ على أنّ| المعارضة للقرآن لم تقع، لأنها لو وقعت لنقلت كما نقلت هذه الفصول التي ذكرتها ولم يمنع منها مانع كما لم يمنع من نقل ٢٠ هذه الفصول مع ما فيها من الركاكة والسخافة في النظم والوضع. وجملة الكلام في

---

١ بأنّ] ان، م | للقرآن] –، ف؛ (فوق السطر)، ب **٣** أيام¹] (فوق السطر مع تصحيح)، م | ابن المُقَفَّع] + هو أبو عمرو عبد الله بن المقفع فصيحٌ بليغٌ، لُقِّبَ أبوه بالمقفع لأنّ الحجّاج ضربه فتقفّعت يده، قاموس (في الهامش)، م **٤** ممن] –، ف، ب | يتحاش] يحاش، ف **٥** ظهر] –، ف؛ (فوق السطر)، ب **٦** ابن] –، ف، ب | الروندي] الراوندي، ف، م **٨** الأحوال] –حوال (في الهامش)، م **٩** يظنّ] يطعن، ف **١٢** فلو] + ا (مشطوب)، ب | بما] ما، ف **١٣** أو] و، ف **١٤** لأتى بها] لانها، ف، (مع تصحيح)، ب | ولم] وان (مشتوب مع تصحيح)، م؛ + ا (مشطوب)، ب **١٧** وبالأخير] وبالاخره، م | ابن] بن، ب **١٨** معارضة] ـضة (في الهامش)، ف | القرآن] للقرآن، م، ب **١٩** المعارضة] –، ف، ب **٢٠** هذه] هذا، م **٢١** هذه] هذا، م | فيها] فيه، ق، م | وجملة] + أي مجمل (في الهامش)، م

قيل له: إمّا ابتداؤها والإتيان| بها لو لم يتعذّر عليهم كان لا يجوز أن يكون ما [م: ٢٣]
ذكرتم مانعاً لهم منها، لأنّ الأحوال كانت على خلاف ذلك، وسنشبع القول فيه
ونوضحه في الفصل الذي نذكر فيه أنّ كفّهم عن المعارضة لم يكن إلّا للتعذّر، وأمّا
النقل فلا يجوز أن يخفى لما ذكرتم. ألا ترى أنّ عامّة الأحوال مع قوّة جملة الإسلام
٥ وظهور أمره لم يسلم من أن يكون فيها من كان يطعن على النبيّ صلى الله| عليه [ب: ٩ب]
وعلى آله ويروم القدح في الإسلام. فهذا **يزيد بن معاوية** لعنه الله لمّا حمل إليه
رأس **الحسين بن علي** صلوات الله عليه جعل يقول:

لَيتَ أَشِياخي بِبَدرٍ شَهِدُوا جَزَعَ الخَزْرجُ مِن وَقعِ الأَسَل
لَأَهَلُّوا واستَهَلُّوا فَرَحاً ولقالوا يا يَزِيدُ لَا تَشَلْ
١٠ لَسْتُ مِن عُتبَة إن لَم انتَقِم مِن بَنِي أَحمَد مَا كان فَعَل[1]

فمن لا يتحاشى أن يقول ذلك أي مانع يكون في زمانه من نقل معارضة
القرآن وهو السلطان المنتصب للخلافة. ثمّ **الوليد بن يزيد بن عبد الملك بن
مروان** على ما روي نظر في أيام خلافته في المصحف فقرئ قوله عزّ وجلّ
﴿وَاسْتَفْتَحُوا وَخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ مِنْ وَرَآئِهِ جَهَنَّمُ وَيُسْقَى مِنْ مَآءٍ صَدِيدٍ﴾[2]،
١٥ فرمى بالمصحف وقيل حرقه ثمّ أنشأ يقول:

أَتُوعِدُ كُلَّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ فَهَا أَنَا ذَاكَ جَبَّارٌ عَنِيدُ
إذا ما جِئْتَ رَبَّكَ يَوْمَ حَشْرٍ فَقُلْ يَا رَبَّ حَرِّقَنِي الوَلِيدُ.[3]

وهو القائل:| [ف: ١٨٨أ]

تَلَعَّبَ بِالبَرِيدِ هاشِمِيٌّ بلا وَحْيٍ أَتَاهُ ولا كِتَابِ[4]

---

١ بها] و، ف | يجوز] + ما، ف **٣** فيه] –، م | لم يكن] –، ف؛ ليس، ب | للتعذّر] لتعذر، ف **٤** لما] بما، م الأحوال] حوال (في الهامش)، ب **٥** يسلم] تسلم، م **٦** معاوية] معوية، ق، م، معوية (بخط صغير)، ف | لعنه الله] –، م **٧** رأس] (مكرر مشطوب)، ب **١٠** لَم] ما (مع تصحيح)، م | فَعَل] (بخط صغير)، ف **١١** يتحاشى] يتحاشا (مع تصحيح)، ق | يكون] كان، ب **١٢** الوليد] + عليه اللعنة (مشطوب)، م | يزيد] + لعنه الله (مشطوب)، ق **١٣** نظر] يظن، ق، ف، ب | فقرئ... ١٥ بالمصحف] –، ق | قوله] قول الله، م **١٤** وَاسْتَفْتَحُوا] –، ف **١٥** حرقه] + وجعله غرضاً للنساب الى، م **١٦** كُلَّ] (فوق السطر)، ف | فَهَا... عَنِيدُ] –، ق **١٩** تَلَعَّبَ] يلعب، ف، ب | بِالبَرِيدِ] بالبرية، ب

---

[1] قارن شهاب الدين أحمد عبد الوهّاب النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، الجزء العشرون، ت. عماد علي حمزة، بيروت، ص ٣١٠ | [2] ابراهيم (١٤)، ١٥-٣١ | [3] قارن ديوان الوليد بن يزيد الأموي، ت. ف. غابريلي، بيروت ١٩٦٧، ص ٣١ | [4] قارن ديوان الوليد بن يزيد الأموي، ت. ف. غابريلي، بيروت ١٩٦٧، ص ٢١

لما في أنفسهم على رسول الله صلى الله عليه. فكلّ ما ذكرناه يوضح أنها لو كانت
وقعت كان وقوعها ظاهراً والدعاوي إلى نقلها تكون مستمرّة، ومتى كان الأمر
على ما وصفنا ولم نجد النقل الذي ذكرنا فيجب القطع على أنها لم تكن كما نقول في
سائر ما جرى مجراه في الظهور. وقوّة الدواعي إلى نقله من أمور الدنيا والدين
وأحوال الملوك وسياساتهم، ولمثل هذا نقول إنّ ما تدّعيه **الإماميّة** من النصوص لا ٥
أصل لها، لأنها لو كانت لوجبَ أن يتواتر بها النقل ويظهر.

ولخّص بعض العلماء القول في ذلك فقال: كلّ أمرين كانا في زمان واحدٍ أو
زمانين متقاربين وكانت الدواعي إلى نقلها متساويةً أو متقاربةً, فلا يجوز أن يظهر
أحدهما ويظهر نقلُهُ ويخفى الآخر ويخفى نقلُه، لأنهما إذا اجتمعا في السبب الموجب
للظهور فيجب اجتماعهما في الظهور. قال وقد علمنا أنّ القرآن لو كانت له معارضة ١٠
من مشركي العرب كانت تكون في الزمان المتقارب وكانت الدواعي إلى نقلها
كالدواعي إلى نقل القرآن وأقوى منه على ما وضحناه، ولأنّ المعارضة لو كانت
[ق: ١٢ب] لكانت هي الحجّة| دون القرآن وكان القرآن هو الشبهة، وكان ذلك مما يزيد في قوّة
الدواعي إلى نقلها، وهذا بينٌ واضحٌ لمن تأمّله بعين النصفة على أنّ أحداً لا يدّعي
أنّ أحداً من العرب انتدب لمعارضة القرآن فعارضه أو عارض بعضه، فلا وجه ١٥
[ف: ٨٧ب] لتطويل الكلام| في هذا الباب.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون خوف السيف وعلو كلمة الإسلام أوجبَ
خفاء نقل المعارضة أو منع ابتدائها.

---

١ فكلّ] وكل، م **٢** والدعاوي] -وي (في الهامش)، ب | مستمرّة] (مكرر مشطوب)، ق **٣** الذي] (مع تصحيح فوق السطر)، م **٤** وقوّة] وقلة، ق **٥** الإماميّة] —ميه (في الهامش)، ب | النصوص] + لقائل أن يقول: أنتم قد اشترطتم لوجوب التواتر أن لا يعرض ما يوجب تغيّر حال الدواعى والبواعث، وقد عرض ذلك فيما تدّعيه الإمامية من النصوص, لأنّ لاخر (كذا) إليهم النقل إذا بايعوا من هو خير محل النصوص، كانت بيعتهم هذه داعية لهم إلى كتم تلك النصوص واخفائها فضلاً عن إشاعتها، لأنها مخطية لهم. فكيف يشيعون ما هو برهان على خطائهم (في الهامش)، م **٦** لأنها] —، ف؛ (فوق السطر مع تصحيح)، م؛ (في الهامش مع تصحيح)، ب **٧** ولخّص] وىخص، ف | بعض العلماء القول] قول بعض العلماء، م | زمان] —ن (في الهامش)، ف **٨** متقاربين] —ربين (في الهامش)، م | نقلها] نقلهما، ب **١١** كانت] كان، ف | المتقارب] المقارب، —رب (في الهامش)، ف **١٢** نقل] + الي (مشطوب)، ب | وأقوى] او اقوى، ب | منه] صفه، ف، ب | وضحناه] اوضحناه، م، ب | ولأنّ] وان، ف، ب **١٣** وكان[٢]] فكان، م **١٥** فعارضه] —، ف، ب **١٨** أنكرتم] + من، ف | أوجبَ...١,٢٧ ابتداؤها] —، ف

على ما نبيّنه بأنّ كثيراً من معجزات رسول الله صلى الله عليه يجوز أن يكون
ظهر للواحد| أو الإثنين أو الثلاثة دون العدد الكثير، ومثل هذا مما لا يصحّ أن [م: ٢١]
يتواتر به الخبر. وكثير من معجزاته صلى الله عليه، وإن كان ظهر بمشهد العدد
الكثير يجوز أن تقوى الدواعي إلى نشره والبواعث عليه تعويلاً على غيره،| ويجوز [ف: ٨٦ب]
٥ أن تضعف الدواعي إلى نقله على مرّ الأيام لقيام غيره مقامه، وإن كانت الدواعي
والبواعث في أوّل الأمر قويّةً. وكلّ هذا يجوز أن يكون الأصل صحيحاً، وإن لم
يتواتر النقل به. وعلى هذه الطريقة يجرى الكلام في أحوال الدنيا والمعاملات، لأنّا
نجوّز في السلطان أن يفعل أفعالاً كثيرةً مما تخصّه فلا تُنقَل نقلاً متواتراً، ولا يجوز
أن يفعل فعلاً يعمّ نفعه أو ضرّه ظاهراً ذائعاً فلا يتواتر في المدّة بعد المدّة إلى أن
١٠ يعرض ما يوجب ضعف الدواعي والبواعث إلى نقله. ولهذا جاز أن تُخفى كثير
من معجزات الأنبياء المتقدّمين صلوات الله عليهم، لأنّ التكليف بمعرفتها زال أو
عرف حالهم من جهة نبيّ بعدهم فضعفت الدواعي إلى نقله.

وإذا ثبتت هذه الجملة، فإنّ معارضة| القرآن لو كانت وقعت كان وقوعها على [ق: ١٢أ]
وجه يظهر للولي والعدو، المصدّق| برسول الله صلى الله عليه والمكذّب له. [ب: ٩أ]
١٥ وكانت الدواعي إلى نقلها والبواعث على نشرها قويّة مستمرّة إلى يومنا هذا بل إلى
آخر الدهر، لأنّ الإسلام ما بقي والاحتجاج بالقرآن ما استمرّ، فيجب أن تكون
الدواعي ثابتةً حاصلةً إلى نقل المعارضة، لأنّ المكذّب به صلى الله عليه كان
يذكرها احتجاجاً، والمصدّق به يذكرها طالباً للكلام عليها، كما يذكر الخصم حجّة
خصمه أو شبهته للكلام عليها، وآخر كان يذكرها لفصاحتها ومزيتها، كما يؤثر
٢٠ ويحفظ كلام الفصحاء،| وكانت الملحدة و**الباطنيّة**| من بينهم خصوصاً يهتفون بها [ف: ٨٧أ، م: ٢٢]

---

١ بأنّ] فان، ف؛ لان، م | معجزات رسول] المعجزات الرسول (مع تصحيح)، ب | صلى...عليه] –، ف؛ (فوق السطر)، ب **٢** أو¹] و، ف | أو²] و، ف | الثلاثة] الثلثة، م **٣** به] –، ف | صلى...عليه] –، ف، م، ب **٤** أن] + لا، ب، ف | تقوى] التقوى (مع تصحيح)، ق؛ نقول، ف؛ يقوى، م | على] من، ف **٥** إلى] على، ق **٩** ظاهراً] ظاهر، ق؛ + اذا، ف | أن²] –، ف؛ (فوق السطر)، ب **١٠** يعرض] يظهر (مشطوب مع تصحيح)، م | تُخفى] يخفى، م **١١** معجزات] معجزته (مع تصحيح)، م | الأنبياء] + صلوات الله عليهم (مشطوب)، ق | لأنّ] + الما (مشطوب)، ق | بمعرفتها] بمرفتها، ف؛ (في الهامش مع تصحيح)، م | أو] او، م **١٢** فضعفت] ضعف، ف **١٣** ثبتت] ثمت، م | وقوعها] وقووعها (مع تصحيح)، ب | على...١٤ وجه] (فوق السطر)، ق **١٤** يظهر] لظهر، ف | برسول] لرسول، ف، ب **١٥** على] الى، ف، ب **١٨** حجّة] (فوق السطر مع تصحيح)، م **١٩** شبهته] شبهة، ف، ب **٢٠** وكانت] ولكانت، م

لنقل ولو نقل لعلم. فبان بما ذكرنا أنّ القرآن لم يعارض لأنه لو كان عورض لنقل
ولو نقل لحصل لنا العلم.

فإن قيل: إنّ جميع ما استشهدتم به قد وقع لنا العلم بصحّته ولا ننكره،
ولكن من أين وجب أن يكون حكم معارضة القرآن حكم ما استشهدتم به؟ ٥

قيل له: لأنّ ما ذكرنا من الطريقة أمرٌ عامٌّ ليس يختصّ شيئاً دون شيء،
[ف: ٨٦أ] فيجب أن| يكون جميع الأمور التي تتعلّق بها الدواعي التي نشرها وذكرها وتقوى
البواعث عليه جارية في هذا الباب مجرىً واحداً.

فإن قيل: فكأنكم تقولون إنّ كلّ ما لم ينقل من الأحوال الماضية نقلاً متواتراً ١٠
يجب القطع على أنها لم تكن، ولئن قلتم ذلك لزمكم أن تقطعوا على أنه لا معجز
[ق: ١١ب] للنبيّ صلى الله عليه| إلّا ما يكون الخبر به متواتراً، ويلزمكم القطع على أنّ كلّ
خبر يروى عنه صلى الله عليه من طريق الآحاد كذب لا أصل له، وهذا خلاف
ما بين المسلمين، ويلزمكم في أحوال الدنيا والمعاملات أنّ كلّ ما لا يتواتر الخبر به
من المجوزات فهو مقطوع على أنه لم يكن وفي هذا من الفساد ما لا يخفى. ١٥

قيل له: نحن لا نقول إنّ كلّ ما لا يتواتر الخبر به يجب القطع على أنه لم يكن
على الإطلاق وهذا لا يقوله محصّل. وإنما نقول إنّ الأمر، إذا كان مما يكون
وقوعه، لو وقع ظاهراً لا خفاء به ثمّ كانت الدواعي إلى نشره قويّةً والبواعث على
ذكره شديدةً ولم يعرض ما يوجبُ تغير حال الدواعي والبواعث، فمتى لم يكن له
نقل يوجب العلم فيجب القطع على أنه لم يكن. وشيء مما ذكرتم لا يلزم على هذا ٢٠

---

١ لنقل[١]] بنقل، ف | ولو نقل لعلم] ولم نقل اعلم، ف | نقل] لو (مشطوب) لحصل لنا به (فوق السطر مع تصحيح)، ب | كان] + ثم (فوق السطر)، ب | عورض] عارض، ف، ب **٢** العلم] + به (فوق السطر)، ب **٥** ولكن] ولوكا (مشطوب مع التصحيح)، م **٦** ذكرنا] ذكرناه، ب **٧** بها] بهذا، ف؛ + ا (مشطوب)، ب | التي[٢]] الى، ف **٨** مجرىً] مجتاً، ب **١٠** تقولون] + ان كل شي (مشطوب)، ب | كلّ ما] كلها (مع تصحيح في الهامش)، م | لم] –، ف **١١** تكن] يكن، م | ولئن] لان، ف **١٢** ويلزمكم] او بلزمكم، ف **١٤** ما[١]] –، ف، ب | ما بين] دين، م **١٥** فهو] + انه (مشطوب)، ف **١٦** له] + و (مشطوب)، م | نحن] –، ف | لا[١]] (فوق السطر)، م | كلّ ما] كلما، ق | يجب] + ان بين، ف؛ + ان بين (مشطوب)، ب **١٧** يقوله] يقول، ف؛ + به، ب | مما] بما، ف؛ + لا (مشطوب)، م **١٩** يعرض ما] (فوق السطر مع تصحيح)، م | يكن] يقل (مشطوب مع تصحيح فوق السطر)، ف **٢٠** وشيء] فشا، ف؛ فشي، ب

٢.١ الفصل الثاني: الكلام في أنّ معارضة القرآن لم تقع

فإن قيل: فما الدليل على أنّ رسول الله صلى الله عليه وعلى آله لمّا تحدّاهم بالقرآن لم يعارضه القوم ولم يأتوا بمثله؟

٥ **قيل له:** الدليل على ذلك أنه لو كان| لنقل ولو نقل لوقع العلم فلمّا لم يقع العلم [ق: ١١أ] به علمنا أنه لم ينقل وإذا ثبت| أنه لم ينقل ثبت أنه لم يكن. [ف: ٨٥ب]

فإن قيل: فلم ادّعيتم أنه إذا لم ينقل يجب القطع على أنه لم يكن؟

قيل له: لأنّا بمثل هذه الطريقة نعلم أنه لم تجر بين رسول الله صلى الله عليه ١٠ وبين قريش من مبعثه صلى الله عليه إلى يوم بدر وقعة مثل وقعة بدر، وأنه لم يكن بين وقعة بدر ووقعة أُحد وقعة مثل وقعة أُحد، وأنّ الأحزاب لم يجتمعوا على باب المدينة إلّا مرّة واحدة، وأنه لم تجر بين **أبي حنيفة** و**ابن أبي ليلى** و**مالك** نقائض في الشعر مثل ما جرى بين **الفرزدق** و**جرير** و**الأَخطَل** و**البَعيث**، وأنّ **جعفر بن محمد** عليه السلام لم يقع منه خروج مثل خروج **زيد بن علي** عليهما ١٥ السلام، وأنّ **زيداً بن علي** لم يكن له خروج بخراسان، وأنّ **أبا يوسف** و**محمداً [بن الحسن الشيباني]** لم يصنفا في النحو مثل كتاب **سيبويه**، وأنه لم يظهر عنهما من الطبّ مثل ما ظهر عن| **جالينوس** إلى نظائر ما ذكرنا أكثر من أن تعدّ وتحصى، [م: ٢٠] ولم يتحصّل لنا العلم بكلّ ما ذكرنا إلّا من حيث علمنا أن شيئاً من| ذلك لو كان [ب: ٨ب]

١ معارضة القرآن] ‡، ق **٣** فما] فاما، ف **٤** لم يعارضه القوم] (في الهامش مع تصحيح)، م **٥** أنه] لانه، ف، ب العلم[١]] + به، م **٦** لم[١]] لا، ف **٨** فلم] لم، م | ينقل] + لم، ف **٩** عليه] + واله، ف **١٠** صلى...عليه] – ف، م، ب | لم...١١ يكن] + قوله يجب القطع على أنه "لم يكن" والاستعمال بأنه لم يكن, لأنه ضمنه القطع معنى الاستدلال فعل إن فعله (في الهامش)، م **١١** وقعة[٢]] –، ق | الأحزاب] + ان (مشطوب)، ب | يجتمعوا] + لا (مشطوب)، ف **١٢** وابن] وبن، ق | ومالك] مالـ (فوق السطر)، ب **١٣** نقائض] + تفاعل في القريض الشعر فهو التشاعر والمشاعر (في الهامش)، م | الشعر] + العـ (مشطوب)، ب | الفرزدق] الفردق، ق؛ ـر ـ (فوق السطر)، ف | والبَعيث] واسعيث، ف؛ + كاميركم شاعر، (في الهامش)، م **١٤** محمد] + الصادق (فوق السطر)، م | عليه السلام] –، ف، ب | مثل] (فوق السطر)، ب | مثل خروج] –، ف | عليهما السلام] –، ف، م، ب **١٥** زيداً] زيد، م | بن الحسن الشيباني] – ق، ف، م، ب **١٧** أكثر] (فوق السطر)، م | وتحصى] سحصاها، ق **١٨** يتحصّل] يحصل، م | من[٢]] (في الهامش)، ب

لأنّ الدليل لا يقدح فيه الاستدلال به أو لا يعرف المستدلّ به بصحّته، وإنما يجب| علينا أن ننظر في حال الدليل: هل هو دليل صحيح أم لا؟ [ف: ٨٥أ]

فأمّا ما عدا ذلك فما لا نكر فيه، فمن روي أنه أسلم حين سمع القرآن **عمر بن الخطاب** وروي أنه أسلم حين سمع ﴿طه﴾[٢١]، وروي أنّ **جبير بن مطعم** أسلم حين سمع النبيّ صلى الله عليه يقرأ ﴿وَالطُّورِ﴾[٢٢] وفيه آية التحدّي الظاهرة حيث ٥ يقول ﴿أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُ بَل لَّا يُؤْمِنُونَ فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِن كَانُوا صَادِقِينَ﴾[٢٣]، وروي أنّ **سعد بن معاذ** قُرِئ عليه القرآن وأسلم وكذلك **أسيد بن حضير**.

[م: ١٩] **فإن قيل:** تلاوة آية التحدّي لا تكون تحدياً| وإنما التحدّي أن يبتدىء مخاطبتهم بالتحدّي. ١٠

قيل له: لا فرق بين الأمرين في حصول التحدّي، بل إذا قُرِئ عليهم آية التحدّي وعرّفهم أنها من عند الله تعالى ربمّا كان أبلغ في التحدّي على أنّ آية التحدّي في أوائلها الأمر بالتحدّي، لأنه تعالى يقول ﴿قل فأتوا بحديث﴾. ولا يجوز أن يظهر صلى الله عليه وعلى آله أنّ الله تعالى أمره أن يقول قولاً إلا ويعرف منه أنه قال ذلك أو ما ينوب منابه، فدلّ ذلك على أنه لا بدّ من أن ١٥ يكون قد نبأ أن ما يكون تحدياً ابتداء في المخاطبة أو تلاوة تنوب مناب ابتداء المخاطبة.

١ فيه] + فقد (فوق السطر)، ب | الاستدلال] الا ان يستدل، م | به[1]] –، ف؛ + او، م | المستدلّ] + عليه، م | بصحّته] لصحته، ب **٢** يجب علينا] –، ف | علينا] عليه، ب | هل] –، ف؛ (فى الهامش)، ب **٣** عدا] عن‡، ق | فما] فيما، ق، ب | نكر] فكر، ق، ب؛ ذكر، ف | فمن] فمن، ف **٤** بن[1]] ابن، ب | وروي[1]] روي، م | جبير] حير، ف | بن[2]] ابن، ب **٥** يقرأ] يقول (مشطوب)، ق **٦** فَلْيَأْتُوا...صَادِقِينَ] –، ب فَلْيَأْتُوا...٧ وأسلم] –، ف **٧** وروي...وأسلم] (في الهامش)، ب **٩** تلاوة] فأسلم، م | آية] –، ف؛ (فوق السطر)، ب | تكون] يكون، م **١٣** أوائلها] انه ولىها، ف، انه والها، ب | بحديث] –، ف، م، ب | ولا] أو لا، م **١٤** إلا] ولا (مشطوب مع تصحيح)، م **١٥** منابه] منا به، م **١٦** نبأ أن] قال، ف، م، ب | أو] –، ف

[٢١] طه (٢٠)، ١ | [٢٢] الطور (٥٢)، ١ | [٢٣] الطور (٥٢)، ٣٣-٣٤

مزيد الاستبصار ومنافق يحاول بها ما يجري مجرى الطعن، كيف يظنّ بهم اتفاقهم
على الكتمان لمثل هذا الأمر العظيم؟

ثم يقال لهم: هبّكم شككتم في وقوع التحدّي بمكّة والمدينة أيام رسول الله
صلى الله عليه وعلى آله على أنّا قد بيّنّا ما يزيل الشكّ فيه. ألستم تتيقّنون وقوعه
٥ من أيام عثمان إلى يومنا هذا يكرّر على أسماع كلّ مخالف لدين الإسلام منحرّف
عن تصديق الرسول صلى الله عليه وآله يتلقونه بالتقريع والعيب| الوجيع للعجز [ف: ٨٤ب]
الظاهر عن الإتيان بمثله| وهذا كان في التحدّي ووقوعه؟ [م: ١٨]

فإن قيل: فالمروي عن الأكثر أنهم أسلموا لغير سماع القرآن، كما روي أنّ
١٠ **العبّاس** أسلم حين أخبره رسول الله صلى الله عليه بما كان من إيداعه المال زوجته
أم الفضل لمّا أراد الخروج إلى بدر، وما روي عن **عمير بن وهب** أنه أسلم حين
عرّفه صلى الله عليه وعلى آله ما جرى بينه وبين صفوان بن أمية بمكّة، إلى غير
ذلك مما روي من إسلام خلق كثير لأسباب مختلفة غير سماع القرآن وهذا
يضعف تعلّقكم بالقرآن وبأنّ التحدّي به كان قد وقع.

١٥ **قيل له:** هذا يلزم من قال إنه لا معجز له صلى الله عليه سوى القرآن ولا
أعرف مسلماً يقول ذلك أو يعتقده، وإذا كان هذا هكذا فليس ذلك طعناً فيما
ذهبت إليه. وسنفرد إن يسّر الله| سبحانه وتعالى| باباً من هذا الكتاب نذكر فيه [ق: ١٠ب، ب: ٨أ]
المشاهير من معجزاته صلى الله عليه التي هي سوى القرآن على أنه قد روي عن
جماعة أنهم أسلموا حين سمعوا القرآن، ولو ثبت أنّ أحداً لم يسلم عنده كان ذلك
٢٠ لا يقدح في صحّة كونه معجزاً دالاًّ على صدق رسول الله صلى الله عليه وعلى آله

---

١ الاستبصار] الاستناز، ف **٤** بيّنّا] + على، ب | تتيقّنون] تتفقون على، م | وقوعه] ودعه، ف **٥** من] في، م | أيام] + عمر (مشطوب)، ق | عثمان] عثمن، م **٦** تصديق] (في الهامش)، ق | وآله] –، ب، ف | يتلقونه] يتلقّون، م | والعيب] والعتب، م | الوجيع للعجز] والوصع المعجز، ف **٧** بمثله] مثله، م | كان] كاف، ب **٩** عن] ان، ق، ف، م **١٠** حين] –، ف | كان] + منه، م، ب **١١** بن] ابن، ف **١٢** عرّفه] + رسول الله، ف **١٣** مما] كما، ب **١٧** ذهبت] ذهمنا، ف، م، ب | إن] (مكرر مشطوب)، ب | سبحانه] –، م من] في، م **١٨** قد] (فوق السطر)، ف **١٩** أحداً] أهد، ف | عنده] + سماعة (فوق السطر)، ب | ذلك لا يقدح] لا يقدح ذلك، م **٢٠** دالاًّ] دلالا، ف

قيل له: هذا لا يصحّ ولا يظنّه عاقل لوجهين، أحدهما ما بيّنّاه أنّ كتمان مثل
هذا لا يصحّ ولا يتأتي ولا يجد المحاول إليه سبيلاً، والثاني أنه كيف يستكتمهم
النبيّ صلى الله عليه مع أنه يتلو عليهم ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ
وَالْهُدَى مِن بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾[١٨]
[ب: ٧ب] وقوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ| مَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا ٥
[م: ١٧] أُولَئِكَ| مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ﴾[١٩] وقوله تعالى ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ
لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[٢٠]؟ وكيف يظنّ بالعاقل أنه يأمر أصحابه
بكتمانه بعد ما يدعيه وحياً نازلاً من عند الله جلّ وعزّ ثم يتلو عليهم في الكتمان ما
[ف: ٨٤أ] ذكرناه؟| على أنه كيف كان يأمن أن يكون في من يستكتم من يرتدّ وينافق ويذيع
ما استكتم؟ كما حكي من ارتداد **عبد الله بن أبي سرح** بعد ما كان رسول الله ١٠
صلى الله عليه استكتمه كثيراً من الوحي وأملاه عليه على أنّ المسلمين كانوا لا
[ق: ١٠أ] يقارّون يسيراً لشبهة حتى تنحّل عنهم والمنافقون يتعلّقون بيسير ما يظنّونه| شبهة.
كما روي عن **عمر** وغيره يوم الحديبيّة حين أراد النبيّ صلى الله عليه الانصراف
عنها أنهم قالوا: ألسنا وعدنا دخول مكّة آمنين؟ فقيل: هل عُيّنت لكم هذه السنّة
بعينها؟ قالوا: اللهم لا، فسكتوا واستقامت بصائرهم. وكما روي أنّ ناقةً لرسول الله ١٥
صلى الله عليه وعلى آله ضلّت فتكلّم المنافقون في ذلك حتى قال صلى الله عليه:
إنّي لا أعلم إلّا ما علمنيه الله تعالى، وذكر لهم موضع الناقة وحالها حتى وجدوها
على ما وصف لهم، والقوم الذين يراجعون هذه المراجعة من مستبصرٍ يطلب بها

---

١ هذا] + مما، م، ب | ولا ... ٢ يصحّ] (في الهامش)، ف | عاقل] ـقل (في الهامش)، ب | بيّنّاه] قلناه، م ٢ لا] مما لا، م | كيف] + كان يجوز أن، م، ب ٣ يتلو] يتلوا، ب | أَنزَلْنَا] أنزل الله، ف، ب ٦ النَّارَ] + ولا كلمهم الله، ف، م، ب | تعالى] –، ب | إِلَيْكَ] الكتاب و، ب ٧ نُزِّلَ] انزل، ب | وكيف] فكيف، م | بالعاقل] العاقل، م ٨ يتلو] يتلوا، ب ٩ كان] يكون (مشطوب)، ق | في من] فيمن، م | يستكتم] يستكتمه، م | من²] (كلمة مكررة)، ب | وينافق] او ينافق، م | ويذيع] فيذيع، م ١٠ استكتم] استكاه، ف؛ استكتمه، م، ب أبي] –، ق، ف ١١ الوحي] + معه، ق، ف، ب ١٢ يسيراً] يسير، ب | لشبهة] الشبهة، ب | حتى ... شبهة] (في الهامش بمثلث الشكل)، ب ١٣ وغيره] غيره، ف | حين ... عليه] (مكرر مشطوب)، ب
١٤ فقيل] + لهم، م ١٥ فسكتوا] وسكتوا، م | وكما] ولما، ق | أنّ] أنه (مشطوب مع تصحيح)، ب
١٦ صلى¹ ... آله] –، ف ١٧ علمنيه] اعلمنيه، م | تعالى] –، ف | حتى] حى (مع تصحيح فوق السطر)، ق
١٨ والقوم] فالقوم، ف، م | مستبصرٍ] ‡ (مشطوب)، م

---

[١٨] البقرة (٢)، ١٥٩ | [١٩] البقرة (٢)، ١٧٤ | [٢٠] النحل (١٦)، ٤٤

لذلك. فأتى النبيّ صلى الله عليه| فخاطبه إلى أن تلا عليه رسول الله صلى الله عليه وأهله وسلم ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ حم تَنْزِيلٌ مِّنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ﴾ حتى انتهى إلى قوله ﴿فَإِنْ أَعْرَضُوا فَقُلْ أَنْذَرْتُكُمْ صَاعِقَةً مِّثْلَ صَاعِقَةِ عَادٍ وَثَمُودَ﴾[16]. فقال عتبة: ناشدتُك الله والرحم ألا كففت. وقام جزعاً [م: ١٦]
٥ دهشاً مرعوباً ورجع إلى أصحابه وذكر لهم الحال وعرفهم أنه قد تحيّر فيه وأنه ليس من الشعر وكلام الكهنة في شيء. وقد حكى الله تعالى عن بعضهم أنه قال ﴿سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا﴾[17] ويقال إنه **أُمَيّة بن خَلَف** لعنه الله، وهذا دليل على أنه| عرف التحدّي والتقريع فدفع عن نفسه بما قال بجهل الوقت| ونشوز الحال. [ف: ٨٣ب، ق: ٩ب]

١٠ وأيضاً فإنّ النبيّ صلى الله عليه وعلى آله وسلم لمّا هاجر إلى المدينة كثر المنافقون واختلطوا بالمسلمين وحضروا الجماعات ومواضع الصلوات وكذلك أهل الكتاب اختلطوا بالمسلمين حتى لم يخف عليهم عامة أحوالهم. فكيف يظنّ بأنه خفي عنهم آيات التحدّي بواحدة؟ وفي وقوف بعضهم عليها وقوف عامة المشركين، لأنهم كانوا يهدونها إليهم ولو على أجنحة الطير لأغراض مختلفة على ما
١٥ بيّنّاه فسقط بما قلنا ما سألوه.

فإن قيل: يجوز أن يكون النبيّ صلى الله عليه استكتمهم هذه الآيات فكتموها وأذاعوا سائر القرآن.

---

١ فأتى] فاتاه، م | عليه¹] + آله، م | فخاطبه] + بما خاطبه، م | رسول] + علينا، م | رسول] –، ق، م، ب **٢** وأهله] (فوق السطر) ب **٣** فُصِّلَتْ] احكمت (مشطوب)، ق | آيَاتُهُ] + قرآنا عربيا لقوم يعلمون بشيرا ونّذيرا فاعرض اكثرهم فهم لا يسمعون، م **٤** فقال] قال، ف | جزعاً] + هو، ق **٥** قد] (فوق السطر)، م **٦** حكى] + على (فوق السطر)، م | تعالى] –، م | قال] + قد، ف، ب **٧** بن] ابن، ف | لعنه الله] –، ف، م، ب **١١** الصلوات] الصلوة، ق **١٣** عنهم] عليهم، ف، م | بواحدة] وبواحدة، ف | وفي] + ا (مشطوب)، ب بعضهم] بعضها، م | عليها] –، م **١٤** ما بيّنّاه فسقط] (فوق السطر)، م **١٥** بما قلنا] بيناه، م | سألوه] سألوا، ف، ب **١٧** الآيات] ـت (في الهامش)، ب **١٨** فكتموها] فكتمهوها، ب

[16] فصلت /حم (٤١)، ١-١٣ | [17] الأنفال (٨)، ٣١

بعد السورة من السور القصار وكانت هذه الآيات مغمورة في جملة القرآن وفي السور الطوال فبهذا لم يهتموا بمعارضته.

قيل لهم: قد علمنا أنّ النبيّ صلى الله عليه كان يتلو القرآن على أصحابه وعلى من كان يفد عليه من المشركين من أحياء العرب ومدّتها ثلاث وعشرين سنة حتى يحفظه الخلق من الصحابة. وكانوا يتلونه في المحافل والمجامع وبين أهليهم ٥ في صلواتهم ومدارسهم ومجالسهم وكان المشركون يسمعون ذلك ويقرع أسماعهم وإن لم يكونوا يحفظونه.

[ق: ٩أ] وانتهى الإسلام في هذه المدّة إلى اليمن| وسائر نواحي العرب ويكفي في آية التحدّي أن تقرع أسماعهم. فكيف يصحّ أن يقال إنها لم تبلغهم إلّا أن يكون الله تعالى قد صرفهم عن سماعها؟ ولئن جاز ذلك فالصرف من عظيم المعجزات على ١٠ أنّ عامة آيات التحدّي إنما هي في السور المكيّة ولم يكن لرسول الله صلى الله [ف: ٨٣أ، ب: ٧أ] عليه وعلى آله وهو بمكّة شغل| بالجهاد وبيان الأحكام، وإنما كان| أكثر شغله صلى الله عليه الدعاء إلى الله تعالى وقراءة القرآن على ما كان يستدعيه. يؤكد ما ذكرناه ويوضحه الآثار الواردة في اجتماع مشركي العرب على التشاور والنظر في حال القرآن وتدبّر أمره حتى قال **الوليد بن المغيرة** لعنه الله: قد سمعتُ الأشعار ١٥ والخطبَ وكلام الكهنة وليس القرآن شيئاً من ذلك. ثم قال ما حكى الله تعالى عنه في قوله ﴿ثُمَّ نَظَرَ ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ فَقَالَ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ﴾[١٥]، فالتجأ إلى أن قال إنه سحر لمّا بهره أمره. وروي أنهم اجتمعوا وتشاوروا في أمره **أبو جهل** لعنه الله والملأ من قريش قد التبس أمره فقالوا: فعليكم برجل يعرف السحر والكهانة والشعر. فقال **عُتبة بن رَبيعة:** أنا ٢٠

١ السورة من] –، ف **٢** فبهذا] بهذا، ف؛ فلهذا، م **٤** يفد عليه من] يقدم من عنه، م | العرب] الغرب، م ومدّتها] وفي مدتها، ب **٥** يحفظه] تحققه، ف؛ حفظ، م **٦** وكان] فكان، م **٨** هذه] تلك، ب | اليمن] –، م | العرب] –، م | آية] + الواحدة، ق **٩** تقرع] يقرع، ق | إنها] –، م | إلّا] ‡، ق **١٠** تعالى قد] –، م سماعها] سماعنا، م؛ اسماعها، ب | جاز] كان، م **١٢** صلى...١٣ عليه] –، ف، م، ب **١٣** ما[1]] من، م يستدعيه] يستدعيهم، م | يؤكد] يؤكده، ب | ذكرناه] ـناه (في الهامش)، ب **١٥** القرآن] ـن (في الهامش)، ب | لعنه الله] –، ف، م، ب **١٦** شيئاً] شيء، ف، ب | حكى] ذكر، ف، ب | تعالى] –، م

[١٥] المدثر (٧٤)، ٢١-٢٥

وينسبونها إليه ولجاز مثله على كلّ مصنّف في أي جنس من أجناس العلوم كان، فلمّا كان ذلك محالاً لا يستجيزه عاقل ولا يرتاب فيه، لأنه لو كان أظهر كان ما سألوا فيه كذلك. وهذا الباب قد استقصاه **أبو عثمان الجاحظ** في **الفرق بين النبيّ والمتنبّىء** استقصاءً شافياً وفيما أوردناه كفاية وبلاغـ[ـاً].

٥

فإن قيل: ما أنكرتم أنّ هذا الاتفاق جرى من عدد يسير نحو ثلاثة أو أربعة أو خمسة ومثلهم يجوز أن يقع منهم التواطى على الكذب وحفظ السرّ.| [ق: ٨ب]

قيل له: هذا سؤال من يغشّ نفسه عن علم منه بأحوال الصحابة أيام عثمان أو يقول غير مراقب عن جهل منه بها، وذلك أنّ الحفّاظ في ذلك الوقت كان فيهم ١٠ كثرة نحو أمير المؤمنين **علي** عليه السلام و**عثمان بن عفّان** و**عبد الله بن مسعود** و**عبد الله بن العباس** و**عبد الله بن عمر بن الخطّاب** و**أبي بن كعب** و**زيد بن ثابت** و**عبد الله بن عمرو بن العاص** وغيرهم، وكثير من هؤلاء كانت بينهم منافرات بحيث لو عثر بعضهم على خيانة بعض في مثل هذا الأمر العظيم كان يسرع إلى التنديد به، فأمّا من كان منهم يعرف القرآن أو كان يحفظ| السور منه [ف: ٨٢ب] ١٥ فكثير لا يحصون. وكيف يصحّ اجتماع ما ذكرتم أم ما الذي يغني لو اجتمعوا؟

فإن قيل: ما أنكرتم على من قال إنّي أسلّم أنّ هذه الآيات كانت في جملة القرآن، لكن ما تنكرون أنّ هذه الآيات لم تكن بلغت مشركي العرب ولم تكن قرعت أسماعهم ولا علقت بأفهامهم، لأنها أو عامتها في السور الطوال| [لأنّ] الذي [م: ١٥] ٢٠ تعلّق بحفظ مشركي العرب، إنما هو الآية بعد الآية والكلمة بعد الكلمة أو السورة

---

١ وينسبونها] وينسبوها، ف، م | مثله] كله، ف **٢** محالاً] ممالا ق، ب؛ كان محالا، م | عاقل] عاقلا، ف يرتاب] مرتاب، ب | أظهر] لظهر، م | كان[3] (فوق السطر)، ف **٣** سألوا] سألوه، ف | فيه] عنه، م | عثمان] عثمن، ب **٤** وبلاغاً] وبلاغ، ق، ف، م، ب **٦** أنّ] يكون، م | من] بين، م | ثلاثة] ثلثة، م، ب **٧** التواطى] الواطى، ف **٨** هذا سؤال] –، ف، ب | الصحابة] (كلمة مكررة مشطوبة)، ب **١٠** وعثمان] عثمن، م | عفّان] + وابي ابن كعب، ف؛ + وابي ابن كعب (مشطوب)، ب | بن[2] ابن، ب **١٢** ثابت] كعب (مشطوب)، م **١٤** التنديد] + ندّد به: صرّح بعيوبه، قاموس، م | فأمّا] وأما، ف | أو] و، ب **١٥** يحصون] فكيف، ف | ما[1] من، م | أم] أو، م، ب | الذي] كان، م **١٧** أنّ] –، ق **١٨** أنّ] + يكون، ق، ف **١٩** لأنّ] كان، ق، ف، ب؛ وكان، م **٢٠** بحفظ] (في الهامش)، م

[ف: ٨١ب] **فإن قيل:** ما تنكرون على من قال لكم إنهم جميعاً سكتوا| عنها، لأنها كانت مقويّة لأمرهم معلّية لكلمتهم مصحّحة لنحلتهم.

قيل له: الاتفاق على مثل ذلك لا يصحّ من العدد الكثير ولولا ذلك لم يصحّ أن يقع العلم بشيء من الأخبار التي تعلّق بها الأغراض، وذلك أنّ الطبائع [ق: ٨أ] مبنيّة على نشر الأخبار إذا عرفتها الجماعة الكثيرة| ضرّتهم أو نفعتهم، لأنّ الدواعي ٥ إلى النشر كثيرة مختلفة فيخرج المكتوم لأغراض مختلفة. فلو كان الأمر على ما ذكرتم والحال على ما توهّمتم لظهر ذلك ونقل ولم ينكتم، لأنّ واحداً كان لديانته وسداد طريقته يذكره إنكاراً وتوجعاً، وآخر كان لسخافة دينه وضعف عقيدته يذكره لبعض أعداء الدين تقرباً وتودداً، وآخر كان يورده ويحكيه لأهله ولولده تحيّراً وتعجّباً، وآخر كان يرى أنّ فيه ضرباً من الجلادة والشهامة فيحكيه ١٠ افتخاراً وتبجحاً، وآخر يذكره لضيق عَطِنِه عن حفظ الأسرار، والأغراض في هذا الباب أكثر من أن تعدّ وتحصى. ثم كان من يسمع منهم أو من واحد منهم ينشره بغير حساب فلا تلبث الأيام والليالي حتى ينتشر ويذيع، ولهذا تجد أسرار الملوك مع ما يتعلّق بهم من عظيم الرهبة والرغبة متى جرت بين عشرين أو خمسة عشر أو عشرة أو دون ذلك لم تنكتم وظهرت في أقرب زمان وأرخى ١٥ [ف: ٨٢أ] مدّة. لهذا قيل (شعر):|

[م: ١٤] إذا جَاوَزَ الإثنَـــينِ سِرٌّ فَإنَّـــهُ   بَبثٍّ وإفشَاء الوَشـاة قِـمَين[14]|

على أنّ مثل ذلك لو كان جائزاً لجاز أن يكون **الفرزدق** معجماً لا يقول [ب: ٦ب] الشعر، وإنما اجتمع عدّة| من الشعراء لأغراض كانت لهم على أن يعملوا قصائد

---

٣ ولولا] لو، ب **٤** تعلّق] تتعرض (مشطوب)، تتعلق، م **٥** الأخبار] لاخبار، م | الجماعة] —عة (في الهامش)، ب **٦** فيخرج] + بها، م | المكتوم] المعتوم، ف | لأغراض] + كثيرة، ف، ب **٧** توهّمتم] + ‡ (مشطوب)، م | ولم] فلم، م | ينكتم] نكتم، ف، ب | كان¹] —، ف | لديانته] + لدانيه (مشطوب)، ق **٨** وتوجعاً] او توجعا، م **٩** تقرباً] تقريبا، ق، ف، ب | يورده] يوده، م | ولولده] و ولده، م **١٠** أنّ] منه، ب | أنّ فيه] منه مما، ف | فيه] بما، ب | ضرباً] ضررا، ق **١١** افتخاراً] افتحال راا، ق | وتبجحاً] وتخحا، م **١٢** يسمع] سمع، ف، ب | واحد] واجد، ق **١٣** تلبث] يلبث، م **١٤** الرهبة والرغبة] الرغبة والرهبة، م **١٥** عشر] —، ق، ف، ب | وأرخى] واوحى، م **١٦** شعر] —، م **١٧** سِرٌّ] سرا، ف |] + القمين كأمير الخليق الجدير كالقمن ككتف، قاموس (في الهامش الادني)، م **١٨** لجاز] —، ق، ب | الفرزدق] + كان، ف، ب

---

[14] راجع قَيْس بن الخَطِيم، قارن ابي علي اسماعيل بن القاسم القالي، الأمالي، الجزء الثاني، القاهرة ١٣٤٤/١٩٢٦، ص ١٧٧

﴿فَأَنتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ﴾[١٢] وقوله ﴿أَفَأَنتَ تَهْدِي الْعُمْيَ وَلَوْ كَانُوا لَا يُبْصِرُونَ﴾[١٣]، لأنّ ذلك يحرّك الطبع| ويقوى الداعي إلى التحكك والمعارضة ونظائرها كثيرة. [ق: ٧ب]

٥ **فإن قيل:** دلّوا على أنّ هذه الآيات هي من القرآن الذي تلاه النبيّ صلى الله عليه على الناس وأنها ليست زيادة فيه.| [ف: ٨١أ، ب: ٦أ]

قيل له: من العلماء من رأى أنّ العلم بكلّ آية من القرآن أنه مما أتى به النبيّ صلى الله عليه علم ضروري كما أنّ العلم بجملته ضروري. قال: لأنّ القرآن كلّه آية آية فلو لم يكن العلم بكلّ آية علماً ضرورياً لم يكن العلم بجميع القرآن ضرورياً، لكنّا ١٠ لا نقتصر على هذا القدر، ونوضح الكلام فيه فنقول لا إشكال أنّ هذه الآيات كانت كلّها في المصاحف التي كتبت في أيام عثمان وتلك المصاحف كتبت بمشهد أقوام لا يجوز التواطى عليهم لكثرتهم. وفيهم الحفّاظ منهم من كان يعرف الفرق بين ما هو من القرآن وما ليس من القرآن بل كان أكثرهم – والله أعلم – بهذه الصفة، كما أنّ عامة المسلمين اليوم وإن لم يكونوا حفّاظاً يفصلون بين ما هو من ١٥ القرآن وما ليس من القرآن. فلم ينقل عن أحدٍ أنه تكلّم في ذلك وأنكر معرفتهم،| [م: ١٣] كما نقل ما كان من **ابن مسعود** في المعوذتين وفي آي في سور من القنوت ومن **عمر** فيما ذكره من الرحمان ومن **عائشة** في ما ذكر من الرضاع وغير ذلك مما جرى مجراه، فلولا أنّ هذه الآيات بان كونها من جملة القرآن ظاهراً مكشوفاً لجرى فيها النقاد وعرض فيها النزاع.

---

١ الصُّمَّ] + او تهدى، (مشطوب)، ق؛ + او يهدى العمى (مشطوب)، ف **٢** إلى التحكك] + قوله إلى التحكك الأولى المحاكة لانها المباراة والمعارضة وان كان التحكك أيضا كـ[ـذلـ]ـك إلا أن الأمر وباب المعارضة زنة ومعنى، (في الهامش) م **٣** كثيرة] كثير، ف **٧** بكلّ] –، ق **٩** لم[1]] الم، ب | ضرورياً[1]] وصروريا، ب **١١** في[2]] –، ق؛ (فوق السطر)، ف **١٢** التواطى عليهم] عليهم التواطى، م | عليهم] + على الكذب (في الهامش)، م | منهم] وفيهم، ق **١٣** بل... ١٥ القرآن[2]] (كلمات مكررة مشطوبة)، م | أكثرهم] الأكثر منهم، ف، م، ب **١٥** وما] و بين ما، ب **١٦** المعوذتين] ـتين (في الهامش)، ف | وفي] ومن، م | في سور من القنوت] من سورة القنوت، ب | من[2]] –، ف؛ العنكبوت (مشطوب)، م | ومن] وفي + من (فوق السطر)، ف **١٧** من[1]] في، م؛ لمن، ب | الرحمان] الرحم،م، ب | ومن] وفي، ب | في ما] فيما، ب | في ما ذكر من] فيما ذكرت في، م **١٨** بان] كان، م **١٩** النقاد] النقا، ف | وعرض] + ‡، ب

---

[١٢] يونس (١٠)، ٤٢ | [١٣] يونس (١٠)، ٤٣

والموضع الخامس في السورة التي يذكر فيها القصص وهو قوله تعالى **﴿قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِّنْ عِندِ اللهِ هُوَ أَهْدَى مِنْهُمَا أَتَّبِعْهُ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ. فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللهِ إِنَّ اللهِ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾**[٥]. فكان قوله عزّ وجلّ ﴿قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِّنْ عِندِ اللهِ﴾ تحدياً بليغاً وظاهراً. وقوله ﴿فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ﴾ تحدٍّ ثانٍ, لأنه قرعهم بترك الاستجابة إلى ذلك ودلّ بذلك على أنهم يتبعون أهواءهم. وقوله ﴿وَمَنْ| أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاه﴾ تحدياً ثالثاً, لأنه ذمّهم ونسبهم إلى الضلال لإتباعهم الهوى الذي جعل تركهم الاستجابة إلى الإتيان به علماً عليه. وقوله ﴿إِنَّ اللهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ في هذا الوضع أيضاً فيه معنى التحدّي, لأنه أخبر أنّ الله لا يهديهم.

[ف: ٨٠ ب]

والموضع السادس في الطور حيث يقول **﴿أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُ بَل لَّا يُؤْمِنُونَ فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِن كَانُوا صَادِقِينَ﴾**[٦] وكان هذا تحدياً ظاهراً.

[م: ١٢]

فأمّا المواضع التي تتضمّن معنى التحدّي ولو لم يكن اللفظ لفظ التحدّي| فكثير، كقوله تعالى ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ﴾[٧] وقوله ﴿الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾[٨] وقوله ﴿الر كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾[٩] وقوله ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ الْمَوْتَى﴾[١٠] وقوله ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ﴾[١١] وقوله بعد آية التحدّي

٥ ١٠ ١٥

---

٢ فَأْتُوا] + اهبوه (مشطوب)، م | مِّنْ عِندِ] + (كلمات مكررة)، ب | لَّمْ] –، ق **٣** لَكَ] لكم (مشطوب)، ب أَنَّمَا] + انزل بعلم الله، ف **٤** عزّ وجلّ] –، ب **٥** بليغاً] بليغا، ق | وظاهراً] ظاهرا، م | أَنَّمَا] + ا (مشطوب)، ب **٧** يتبعون] متبعون، م | هَوَاه] + بغير هدى من الله إنّ الله لا يهدى القوم الظالمين (مشطوب)، م | تحدياً ثالثاً] تحدٍ ثالث، م **٨** تركهم] بتركهم، ف | به] بمثله، ف **٩** الوضع] الموضع + الذي (مشطوب)، م؛ الموضع، ف | فيه] –، م **١٠** الله] + تعلى، ف **١١** بَل لَّا] بلا، ف **١٢** وكان] فكان، م **١٤** التي] + ا‡ (مشطوب)، ب | ولو] فان، م؛ وان، ب | ولو ...التحدّي[2] –، ف **١٥** أَنَّا] + ال (مشطوب)، ب | وقوله] + تعـ، م؛ ـله (فوق السطر)، ب | وقوله ... ١٧ النُّورِ] (اقتباس آيتان مبدلان)، م **١٦** أُحْكِمَتْ] ابو (مشطوب مع تصحيح)، م **١٧** وقوله] + تعـ (فوق السطر)، م **١٨** الْمَوْتَى] + بل لله الأمر جميعا، م

---

[٥] القصص (٢٨)، ٤٩ـ٥٠ | [٦] الطور (٥٢)، ٣٣ـ٣٤ | [٧] العنكبوت (٢٩)، ٥١ | [٨] هود (١١)، ١ | [٩] ابراهيم (١٤)، ١ | [١٠] الرعد (١٣)، ٣١ | [١١] الحشر (٥٩)، ٢١

يعرفون، فأدحض الله تعالى حجّتهم وكذّب قولهم وفضحهم بقوله تعالى ﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ﴾، ودلّ ذلك على أنّ الإعجاز تعلّق بنظمه، وإن كان أيضاً متعلقاً بمعانيه. وقوله ﴿وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللهِ﴾ تحدٍّ ثانٍ، لأنه إخبار عن أنّ أحداً من دون الله لا يأتي بمثله. ثم قال ﴿فَإِلَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا ٥ أُنزِلَ بِعِلْمِ اللهِ﴾ وكان هذا تحدياً ثالثاً، لأنه جعل حجّته في أنه أنزل بعلم الله تركهم الاستجابة إلى الإتيان [بـ]عشر سور مثله، فهل يكون في التحدّي أبلغ من هذا؟ وقوله عزّ وجلّ ﴿فَهَلْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ أيضاً يتضمّن معنى التحدّي، لأنه دعاهم إلى الإسلام لظهور عجزهم.

والموضع الرابع في السورة التي يذكر فيها| بنو إسرائيل| وهو قوله ﴿قُل لَّئِنِ [ف: ٨٠ أ، ب: ٥ب] ١٠ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا| يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ [م: ١١] بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾[٤]. فأنظروا رحمكم الله، فهل يكون في التحدّي شيء أبلغ منه؟ وإخباره جلّ وعزّ أنّ الجنّ والإنس لو اجمعوا على أن يأتوا بمثله دليل على أنه خبّر من عند علام الغيوب، لأنّ الإنسان لا يعلم ما يكون بعده والعاقل لا يرضى لنفسه أن يخبر خبراً لا يأمن أن يقع غيره على خلاف ما أخبر فيظهر كذبه عند ١٥ أوليائه وأعدائه سيّما، إذا كان أمره مبنياً على الصدق وبأنّ أعظم ما يرميه به أعداؤه أنه كاذب في دعواه، فوضح لما بيّناه| أنه صدر عن العالم بما كان وبما يكون [ق: ٧أ] وهو الله رب العالمين، وهذا مما يمكن أن يجعل دلالة برأسها وسنذكرها وما يوضحها من بعد بعون الله تعالى.

---

١ فأدحض] (مع تصحيح تحت السطر)، ق | تعالى[1]] –، م | قولهم] اقوالهم، ف، م، ب | تعالى[2]] –، ف، م، ب ٢ سُوَرٍ] سورة، ف، ب | مِّثْلِهِ] (فوق السطر)، م | مُفْتَرَيَاتٍ] ـت (فوق السطر)، ب | الإعجاز] الاىحار، ف ٥ وكان] فكان، م ٦ الإتيان] اتيان، م | بـعشرِ] عشر، ق، ف، م، ب | سور] سورة، ف | مثله] + مفتريات (مشطوب)، م ٧ هذا] + لأنه دعا هم (– هم، في الهامش) إلى الاسلام (مشطوب)، ب | معنى] معه، ب ٩ والموضع] الموضع، ب | يذكر] تذكر، ف فيها] –، ق | قوله] تعـ، م ١٠ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ] والجن والانس، + مؤهر مقدم (فوق السطر)، ب ١١ الله] –، ق | فهل] هل، م | يكون] (في الهامش)، ب ١٢ الجنّ والإنس] الانس والجن، م بمثله] + لم يأروا، ف، م، ب ١٣ خبّر] + وأرد، م | عند] –، ف ١٤ غيره] خبره، ب؛ مخبره، م كذبه] حذبه، ق ١٥ وبأنّ] وكان، م، ب | به] + يد، ف ١٦ أعداؤه] ـوه، (في الهامش) ف | كاذب] كاذبا، ق | لما] لنا ما، ف، ب؛ بما، م ١٧ الله] + تعـ، م | وسنذكرها] وسنذكر، م | وما] ما، م ١٨ من] –، م | تعالى] –، م

---

[٤] الإسراء (١٧)، ٨٨

أنه من عند الله وهذا أيضاً تحدٍّ ثانٍ. ثم قال ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَن تَفْعَلُوا﴾ فكان قوله ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا﴾ أيضاً تحدياً ثالثاً. وقوله ﴿وَلَن تَفْعَلُوا﴾ تحدٍّ رابع مع أنه خبر عن المستقبل ومثله لا يجوز أن يقع من العاقل إذ لا يأمن أن يفعلوا ذلك فيظهر كذبه، فدلّ ذلك على أنه كان من عند علام الغيوب.

٥ **والموضع الثاني** في السورة التي يذكر فيها يونس صلى الله عليه وهو قوله جلّ وعزّ **﴿وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَن يُفْتَرَى مِن دُونِ اللهِ وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ الْعَالَمِينَ. أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُم| مِّن دُونِ اللهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾**[2]. فكان قوله [م: ١٠] ﴿وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَن يُفْتَرَى مِن دُونِ اللَّهِ﴾ تحدياً، لأنه أخبر أنه لا يأتي به أحد إلّا من عند الله وفيه أيضاً مع أنه تحدٍّ خبر لا يقع مثله إلّا من عند علام ١٠ الغيوب. وقوله ﴿قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ﴾ تحدٍّ ثانٍ ظاهر لا مرية فيه. وكذلك قوله ﴿وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن| دُونِ اللَّهِ﴾ تحدٍّ ثالث. [ف: ٧٩ب]

[ق: ٦ب] **والموضع الثالث** في السورة التي يذكر فيها| هوداً صلى الله عليه وهو قوله عزّ وجلّ **﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ. فَإِلَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ** ١٥ **اللهِ وَأَن لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَهَلْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾**[3]. فكان قوله عزّ وجلّ ﴿قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ﴾ تحدياً ظاهراً وتقريعاً بالغاً، لأنه عزّ وجلّ فسّح لهم في المعارضة، وإن كانت الأقاصيص التي يوردونها قد اقتربت، لأنهم كانوا يحتجّون عليه صلى الله عليه بأنه كان يعرف من أخبار الأمم وأيامها وأقاصيصها ما لا

---

١ الله] + تعـ، م **٢** تَفْعَلُوا[1]...تَفْعَلُوا[2]] (في الهامش)، ف | أيضاً] ايضـ، م | تحدياً] تحدا، ق، ف، م | تحدٍّ] تحِا، ف، م؛ تحدياً، ب | رابع] رابعاً، ف، م | مع أنه] (في الهامش)، ف **٥** التي] + "بلغ" (في الهامش)، ب | يذكر] ذكر، ف | صلى الله عليه] عليه السلام، ف **٧** مِن رَّبِّ الْعَالَمِينَ] –، م | يَقُولُونَ] تقولون، ف **٨** قوله] + سبحانه، ف، ب؛ + تعـ، م **٩** أنه] بأنه، ب **١٠** أحد] احدا، ق، ف، م | أيضاً] ايضـ، م **١١** وقوله] ـله (في الهامش)، ب | قُلْ] –، م | ثانٍ] (تحت السطر)، ف **١٢** مِّن] + استطعتم، ف | تحدٍّ] تحدِا، ف؛ تحدياً، ب **١٣** والموضع] –، ق؛ الموضع، ب | هوداً] هود، م | صلى الله عليه] عليه السلام، ف، ب؛ سلم، م **١٧** سُوَرٍ] سورة، ف، ب | لأنه] أنه، ق **١٨** الأقاصيص] + هو، ق | يوردونها] ـنها + (في الهامش مع تصحيح)، ب | اقتربت] افرقت، م | يحتجّون] يحجون، (مشطوب مع تصحيح)، ف **١٩** وأقاصيصها] ـصيصها (في الهامش)، ب

---

[2] يونس (١٠)، ٣٧-٣٨ | [3] هود (١١)، ١٣-١٤

الطعن على نبوّة نبيّنا محمد صلى الله عليه وأنكر كثيراً من روايات المسلمين لم
ينكر التحدّي. وإنما| تكلّم فيما تكلّم مع تسليمه ولم ينكر ذلك إلّا لوضوح الأمر فيه [م: ٩]
وأنه استحيي لنفسه أن تبلغ صفاقة وَجْهَه إلى إنكاره. ولهذا قال في الكتاب
المسمّى **بالزمرّد** وقد أطنب محمدٌ يعني النبيّ صلى الله عليه وعلى آله في
٥ الاحتجاج لنفسه بالقرآن ويعجّز الخلق عنه ولم يقل ذلك إلّا لشهرة الأمر فيه
وبلوغه في الطعن.

ونعود إلى ما وعدناه من الزيادة وإيضاح ذلك فنقول: قد ثبت أنّ النبيّ
صلى الله عليه لمّا أتى بالقرآن كان يقرأ على المسلم والكافر ولا يكتم أحداً ممن
قرب منه أو بعد عنه، وفي القرآن تحدٌّ كثير ظاهر ففي ستة مواضع منه قد
١٠ تحدّى حتى لم يبق للشبهة فيه موضع، وفي مواضع أُخَر نبّه على أنه يتحدّاهم
ودلّ عليه وإن لم يكن لفظ التحدّي ظاهراً في تلك الآيات وهذا كثير يطول
ذكره وإحصاؤه.

فأما المواضع الستة: **فأحدها** في| السورة التي يذكر فيها البقرة وهو قوله [ق: ٦أ]
﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن
١٥ **دُونِ اللهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ. فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَن تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا**
النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ| أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾[1]. فإنظروا رحمكم الله هل يجوز أن يكون في [ف: ٧٩أ، ب: ٥ب]
التحدّي والتقريع قول أشفى من هذا وأوضح منه؟ وادعى لأعدائه إلى الاهتزاز
للإتيان بمثله لو لا تعذّره، لأنه تعالى قال ﴿قل فأتوا بسورة من مثله﴾ وهذا كافٍ
في التحدّى. ثم قال ﴿وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ في إنكاركم

١ محمد] –، ب | لم] ولم، ف **٢** مع] يكن، م؛ يكين، ب **٣** صفاقة] + هي الوقاحة وقلة الحياء. قال في القاموس وجه صفيق بيّن الصفاقة وح (في الهامش)، م | إنكاره] مثله، م | ولهذا ...٤ في] (في الهامش)، ف **٤** بالزمرّد] ـد (فوق السطر)، ب | محمدٌ] محمداً، ف، ب | يعني] + فه، ف؛ + به، ب | آله] (فوق السطر)، ق **٥** ويعجّز] وتعجز، ب | يقل] ينقل، م **٦** الطعن] + قرص في الحاشية (في الهامش)، ق؛ الظهور، ف؛ الظهور + مبلغا لا يرضى العاقل لنفسه (كلمة في الهامش، ب) انكاره م، ب؛ + قوله لم يكتمه احداً شاهد على أن كتم يتعدى الى مفعلين، (في الهامش)، م **٧** وإيضاح ذلك] في ايضاحه، م | أنّ] –، ق؛ (فوق السطر)، ب **٨** أتى] + في (مشطوب)، ب | بالقرآن] في القرآن، ف | يقرأ] يقرأه، ف | يكتم] يكتمه، م **٩** وفي] في، ف | كثير ظاهر] كثيراً ظاهِراً، ب **١٠** أُخَر] + عثى، (مشطوب) ق | نبّه] انبّه، ب | أنه] أنهم، ف؛ أنهم (مع تصحيح) + قد (فوق السطر)، ب **١١** كثير] كثيرا، ب **١٣** فأما] وأما، ف | قوله] + سبحانه، ف، ب **١٤** كُنتُمْ] + جنبا (مشطوب)، م | مِّثْلِهِ وَادْعُوا] –، ف **١٧** وأوضح] (مع تصحيح في الهامش)، ق | وادعى] ابواعى، ف **١٨** تعالى قال] قال تعـ، م | قل] –، م **١٩** وَادْعُوا] وا#دعوا، ب

[1] البقرة (٢)، ٢٣ـ٢٤

وأنّ التعذّر متى صحّ صحّ كونه معجزاً ونحن نبيّن ذلك فصلاً فصلاً إن شاء الله سبحانه.

١.١ الفصل الأوّل: الكلام في| أنّ التحدّي قد وقع| [ف: ١٧٨أ، ب: ٤ب]

٥

إن قيل: إنكم بنيتم دلالتكم هذه على أنّ النبيّ صلى الله عليه تحدّى العرب بالقرآن فدُلّوا عليه وبيّنوه ليستتبّ غرضكم ويتمّ ما ذكرتموه.

قيل له: قد ذهب كثير من العلماء إلى أنّ العلم بأنه صلى الله عليه تحدّى به ضرورةً كالعلم بأنه ادّعى النبوة وأتى بالقرآن وأن كان العلم بهذين أجلى من العلم بالتحدّي. قالوا ولا يمتنع في العلمين وإن كانا ضروران أن يكون أحدهما أجلى ١٠ والآخر دونه في الجلاء ونحن نذكر هذه الطريقة| [ق: ٥ب] إلّا أنّا لا نقتصر عليها ونوضّح الأمر فيه إيضاحاً نرجو أن تزول معه الشبهة.

وإنّ الخبر إذا كان في الأصل قويّاً وموجباً للعلم لا يمتنع مع تطاول المدّة وتراخي الزمان أن يعرض فيه بعض الضعف سيّما عند من يقل نظره في الأخبار وسماعه لها. وقد كان الأمر في التحدّي ظاهراً في الأعصار السالفة حتى لم يبلغنا ١٥ عن مخالفي الإسلام من مُلحِد أو متهوّد أو متنصر إنكاره حتى حدث بالآخرة قول بلغنا عن بعض الملحدة والمتهوّدة، وهو أنهم قالوا لم يحصل لنا العلم بأنّ النبيّ صلى الله عليه تحدّى به ولظهور الأمر فيه حقق العلماء القول فيه.

وهذا **الجاحظ** مع بسطه الكلام في كتاب **الفرق بين النبيّ والمتنبّىء** حقق القول في التحدّي، لأنه رأى أنه يتعذّر أن ينكره منكر. وهذا **ابن|** [ف: ٧٨ب] **الراوندي** لمّا ٢٠ صنّف كتابه الموسوم **بالفريد** واجتهد فيه وقام وقعد وأورد الغثّ والسمين في

---

١ وأنّ] فأن، ف | إن شاء] انشاء، م ٢ سبحانه] –، ف، م، ب ٤ في] على، ف، ب ٦ إن]‡ فان، م إنكم] فانكم، م | الله] –، ب ٧ بالقرآن] به، م | وبيّنوه] وبينوا، ب ٨ كثير] + جميع، (مشطوب) ق | إلى] (في الهامش)، ب | بأنه] به، ف، (مع تصحيح فوق السطر)، م ٩ أجلى] اجل، ق؛ اعلى، ف ١٠ يمتنع] يمنع، ف | أجلى] اعلى، ف ١١ في] (فوق السطر)، م | نذكر] ننكر، م | لا] + هـ (مشطوب)، ق ١٢ إيضاحاً] اضاحا، ق، ف، ب | نرجو] نرجوا، ق، م، ب | معه] (فوق السطر)، م ١٣ وإنّ] فان، ب ١٤ يقل] يفكر (مع تصحيح في الهامش)، م ١٦ مخالفي] مخالف، ق، ف، ب؛ مخالف في، م ١٧ وهو] و‡و، م ١٩ في كتاب] وكتاب، ق، م، ب ٢٠ منكر] منكرا، ق ٢١ وقام] –، ق، ب | والسمين] + فصح فقط (فوق السطر)، ب

١ الباب الأوّل: باب البيان عن إعجاز القرآن

إن سأل سائل فقال: ما الدليل على أنّ القرآن معجز؟

قيل له: الدليل على ذلك أنّ النبيّ صلى الله عليه ادّعى النبوة وأتى بالقرآن
٥ وادّعى أنه معجز، قد أبانهُ عزّ وجلّ به وجعله دلالة على صحّة دعواه وبرهاناً على
صدقه وتحدّى به العرب قاطبةً فقرّعهم بالعجز عن الإتيان بمثله بل بسورة مثله،
وفيهم الخطباء والشعراء والبلغاء وهم الغاية في البيان وأولو المعرفة بمواقع الكلام
وأجناسه وأساليبه من المنثور والمنظوم، ولهم العادة المشهورة في التفاخر بالبلاغة
والفصاحة والمعرفة بطرق المعارضات ومزايا المخاطبات مع ما كانوا عليه من الحميّة
١٠ والأنفة والعصبيّة ومع شدّة حرصهم على تكذيبه| وتوهين أمره وإبطال دعواه حتى [ق: ٥أ]
بذلوا لذلك ما عزّ وهان من النفس فما دونها. وهو صلى الله عليه يتحدّاهم
ويقرّعهم بالعجز ويدّعي أنه حجّته وبيّنته ويذمّ مع ذلك أديانهم ويسبّ آلهتهم التي
اتخذوها من دون الله عزّ وجلّ ويدعوهم إلى طاعته والتصرّف على أمره ونهيه
واستمرّ على ذلك زماناً بعد زمان, فلم يعارضوه وعدلوا إلى الحرب التي هي أشقّ
١٥ فقاتلوا حتى قَتلوا وقُتلوا. فدلّ ذلك على أنّ عدولهم عن معارضة القرآن لم يكن إلّا
لتعذّرها عليهم، إذ لا يجوز على العقلاء، إذا حاولوا أمراً أن يعدلوا لمحاولته من
الأسهل إلى الأعضل والأيسر إلى الأعسر إذ كانوا متمكنين منها. وإذا ثبت تعذّرها
عليهم ثبت أنها على غيرهم أشدّ تعذراً والمعجز| هو الأمر الذي يتعذّر مثله على [م: ٨]
جميع البشر فثبت أنه معجز على ما قلناه، وهذه الدلالة مبنيّة على أنّ التحدّي
٢٠ بالقرآن قد وقع وأنّ المعارضة لم تقع وأنّ السبب الذي من أجله لم تقع هو التعذّر

---

١ باب البيان عن إعجاز القرآن] –، ق | القرآن] + واستعين وعليه اتوكل، ب **٣** فقال] ـل (في الهامش)، ف
٦ قاطبةً] مخاطبةً، م | بمثله بل] (في الهامش)، ق | بل] + الإتيان، م، ب | بسورة] + من، ب **٧** البيان] +
المعرفة (مشطوب)، م | وأولو] أولوا، ف **٨** وأساليبه] وأساسه، ف | المنثور والمنظوم] المنظوم والمنثور، م
٩ المعارضات] ـت (فوق السطر)، م | المعارضات ومزايا] (مكرر مشطوب)، ق **١٠** والأنفة] ـندة (في
الهامش)، ب | والعصبيّة] القضية، ف | شدّة] شد، ف **١٣** طاعته] طاعة، ق، ف | على] إلى، ف، ب
١٤ زماناً] زمان، ق | فلم] + نعا (مشظوب)، ب **١٦** لمحاولته] بمحاولته، م | من] عن، م، ب **١٧** الأسهل
إلى] ـسهل إلى (في الهامش)، ب **١٨** غيرهم] + من الناس، م | هو...الذي] الذي هو الأمر ، ق، ف
١٩ الدلالة] الاد (مشطوب)، م | أنّ] (فوق السطر)، ب **٢٠** قد وقع] (فوق السطر)، ق | تقع[2]] يقع، م

وأقدّم أمَامَ الغرض فصْلاً ذكره من قبل علماء أهل البيت عليهم السّلام وهو أن الله تعالى لمّا بعث **موسى** صلى الله عليه بعث بالآيات التي بهرت ما كان هي ولوع الناس به في ذلك الزمان من السّحر والتمويهات وأتاهم من العصا واليد البيضاء وفلق البحر ونحو ذلك مما لا تبقى معه شبهة في أن ذلك ليس من السحر [ق: ٤ب] في شيء إذ كانوا أولئك به أعرف وبالفصل بين السحر| وبين ما ليس بسحر أعلم ٥ لعلمهم بمبلغ قوّة السحر وغاية أمره.

ولمّا بعث الله سبحانه **المسيح** صلى الله عليه آتاه من الآيات التي بهرت ما [ف: ١٧٧أ، ب: ٤أ] كان ولوع الناس به في ذلك الزمان من الطبّ فأيّده سبحانه بإحياء| الموتى وإبراء الأكمه والأبرص لئلا تبقى شبهة لأحد منهم، لأنّهم كانوا أعرف الناس بمبلغ قوّة صناعة الطبّ ومنتهى غايته ما يكشف لهم من الأمر ما عساه كان لا ينكشف ١٠ لغيرهم في تلك المدّة اليسيرة.

ولمّا بعث الله تعالى نبينا **محمّداً** صلى الله عليه في قومٍ هم الغاية في الفصاحة والبلاغة والنهاية في البيان والسلاقة إذ حظّ العرب من ذلك أوفر الحظوظ ولهم [م: ٧] منه ما ليس لغيرهم| من الأمم فأيّده سبحانه بالقرآن وجعله معجزاً لَهُ، لأنّهم يعرفون من حاله ما لا يعرف غيرهم ولأنّهم إذا عجزوا عن معارضته لم يبق شبهة في أنّ ١٥ غيرهم أعجز وأعجز ومع ذلك لم يخله عزّ وجلّ من سائر المعجزات على ما نبيّنه من بعد، بل كثر ذلك وتواتر حتى لم يبق في أمره شبهة لمُنصِف والحمد لله على نعمه السابغة ومنحه البالغة.

---

١ وأقدّم] اقدام (مشطوب مع تصحيح)، ق | علماء] العلماء، ب | عليهم السّلام] –، ب | السّلام] + وغيرهم، ف، م، ب **٢** بعث[2]] بعثه، م | هي] –، ف، م **٣** وأتاهم] فأتاهم، ف **٤** تبقى] يبقى، م **٥** كانوا] كان (مشطوب مع تصحيح)، م | أولئك] (فوق السطر)، م | وبين] –، م **٨** في] (فوق السطر)، م | سبحانه] –، ف، م، ب **١٠** ومنتهى] شهل، ف | ما يكشف] فانكشف، م **١٢** تعالى] –، م **١٤** منه] منهم، ب سبحانه] –، ف، م **١٥** من] ما، ف **١٦** وأعجز] + من العجز رجلٌ عجيزٌ أي عنينٌ، وأيضاً العجز ثني العنق والمد السريع من الخوف، قاموس. فالاعجز اسم تفصيل للعجيز كالاكبر للكبير (في الهامش)، م

التي كانت بين من ذكرنا عليهم السلام. ثم لمّا تزايد الكفر وتغيّرت أحوال **بني إسرائيل** وشاع الإلحاد| بالفلاسفة بعث الله تعالى **عيسى** صلى الله عليه وبقي فيهم [ق: ٤أ] ما بقي، ثم أكرمه الله تعالى ورفعه إليه.

ثم كانت الفترة بينه وبين نبينا **محمّد** صلى الله عليه وعلى آله نحو ستمائة عام.
٥ فكانت هذه المدّة أوسط المدَد وذلك والله أعلم، لأنّ حجج الله تعالى كثرت فيها لبقاء **التوراة** و**الزبور** ونزول **الإنجيل** ومع ذلك كثر الضلال وقيل في **المسيح** صلى الله عليه قولان عظيمان: أحدهما ما قالت **اليهود** والثاني ما قالته **النصارى**. ثم ابتعث الله عزّ وجلّ النبيّ **محمداً** صلى الله عليه وعلى آله وسلم وختم به الرسالة ونحن| من مبعثه على نحو أربعمائة عام. فدلّ ذلك على قرب السّاعة| وأزف القيامة [ف: ٧٦ب ، م: ٦]
١٠ وتحقيق ذلك قول الله تعالى ﴿اقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ مُّعْرِضُونَ﴾[١١] وقوله ﴿اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانشَقَّ الْقَمَرُ﴾[١٢] وقول النبيّ صلى الله عليه «بُعثتُ والساعة كهاتين»[١٣] وأشار بإصبعيه.

فإنظروا رحمكم الله في حسن نظر الله عزّ وجلّ لعباده بما ذكرناه واعتبروا به
١٥ واستعدوا للدوام والبقاء، فلها خلقتم فكأنّ الواقعة قد وقعت والحآقة قد حقت ﴿فَرِيقٌ فِى الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِى السَّعِيرِ﴾[١٤] ولا يصّدنكم عنها الشيطان وإتباع الشيطان كما قال تعالى ﴿إِنَّ السَّاعَةَ أَتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى فَلَا يَصُدَّنَّكَ عَنْهَا مَن لَّا يُؤْمِنُ بِهَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَتَرْدَى﴾[١٥] وفقنا الله وإياكم لطاعته وإتباع مرضاته.

---

١ بين] –، ف **٣** الله] –، م **٤** وعلى] –، م **٦** التوراة] التورية، ق، م؛ التورات، ب **٧** قولان عظيمان] قولين عظيمين، م | قالت] قالته، ب | قالته] قاله، م **٨** عزّ وجلّ] –، م | النبيّ] –، ب **٩** ونحن]‡ (كلمة مكررة)، م | من مبعثه على] على من مبعثه، من (فوق السطر)، ف | نحو] + من، ق، م **١٠** وتحقيق] حقق، ف، م | ذلك] ذالك، ف | قول الله] قوله، ب | اقْتَرَبَ... ١١ الْقَمَرُ] (ابدل ترتيب آيتين القرآن)، م **١٥** للدوام] لدام، م | والحآقة] الجاقة، ب **١٧** قال] + الله، ف **١٨** وإياكم] + اجمعين، م

---

[١١] الأنبياء (٢١)، ١ | [١٢] القمر (٥٤)، ١ | [١٣] صحيح مسلم، كتاب الفتن وأشراط الساعة، ت. محمد علي صبيح، القاهرة ١٩٦٠، الجزء ٧، ص٢٠٩ | [١٤] الشورى (٤٢)، ٧ | [١٥] طه (٢٠)، ١٥-١٦

فرعون اللعين ادّعى الربوبيّة ﴿فَقَالَ أَنَاْ رَبُّكُمُ الْأَعْلَى﴾[٧] واستعبد **بني إسرائيل** فعظم الأمر وازداد الكفر واتسع الخرق ونسي الحق. فلذلك قصرت مدّة هذه الفترة حتى بُعث **موسى** صلى الله عليه مع تلك الآيات العظام كالعصا واليد البيضاء ومجاوزة **بني إسرائيل** البحر بعد أن انفلق البحر ﴿فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ﴾[٨] وتغريق
[م: ٥] **فرعون** اللعين ومن تبعه إلى غير ذلك| من الحجر الذي انفجرت منه العيون وما ٥
كان ظهر قبل ذلك من ﴿الجَرَادَ وَالقُمَّلَ وَالضَّفَادِعَ وَالدَّمَ﴾[٩] وغير ذلك مما يطول ذكره.

وأنزل عليه **التوراة** وبيّن فيها أحكام الحلال والحرام وظهر أمره صلى الله عليه أتمّ الظهور وإنما كانت أعلام **موسى** صلى الله عليه أكثر وآياته أظهر، لأنّ **بني إسرائيل** كانوا – والله أعلم – أجهل الأمم وأغلظهم طبعاً وأبعدهم عن الصواب ١٠
وأبلدهم عن استدراك الحقّ. ألا ترى أنهم بعد ما جاوز الله تعالى بهم البحر
[ب: ٣ب] وغرّق **آل فرعون** وهم ينظرون قالوا **لموسى** حين مرّوا على قوم عاكفين| على
[ف: ٧٦أ] أصنام| ﴿يا مُوسَى اجْعَل لَّنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ إِلِهَةٌ﴾[١٠] واتخذوا العجل وعبدوه وظنوا أنه إلههم وإله **موسى** وأنه نسي، فبحسب هذه الأحوال اقتضت الحكمة إيضاح الآيات
والأعلام وتكثيرها لهم. ثم بعث **يوشع ويونس**، ثم بعث **داود** صلوات الله عليهم ١٥
وأنزل عليه **الزبور**، وبعث **سليمان** صلى الله عليه وآتاه الملك مع تلك الآيات العظيمة، ثم بعث بعدهم **زكريا ويحيى** صلى الله عليهما وكانت الفترة بين **موسى وعيسى** صلى الله عليهما نحو ألفي سنة لعظم آيات **موسى** وعظم الكتاب الذي أنزل مَعهُ ولما بعث بينهما من الأنبياء صلوات الله عليهم وهذه المدّة أطول المدَد

١ اللعين] –، ف، ب | الربوبيّة] الإلاهية، م **٣** مع تلك] بتلك، ف | كالعصا] –، ف؛ (في الهامش)، ب **٥** اللعين] –، ف، م، ب **٨** التوراة] التورية، ق، م؛ التورات، ف، ب | أحكام] الأحكام (مشطوب مع تصحيح)، ق؛ الأحكام، ف، م، ب | صلى الله عليه] –، ف، ب **٩** وإنما] وأما، ف | صلى] صلوات، م | صلى الله عليه] –، ف، ب **١٠** أعلم] وأحكم (مشطوب)، م **١١** بعد] –، ف | جاوز] كانوا (مشطوب مع تصحيح)، ب | تعالى] –، ف، ب **١٣** أصنام] + لهم، ف، م | إِلِهَةٌ] آلهة، م، ب **١٥** ويونس] + عليهما السلام، م | صلوات الله عليهم] –، ف، ب **١٦** صلى الله عليه] –، ف، م، ب **١٨** صلى الله عليهما] –، م، ب | صلى الله عليهما نحو] –، ف | سنة] + وكان ما بين بعثتهما ألفان وسبعة وثمانون عاماً (في الهامش الخارجي)، م | آيات] الايات (مشطوب مع تصحيح)، م **١٩** ولما] وانما، ف | بعث] (فوق السطر)، م | صلوات] صلى، م | عليهم] + اجمعين، م | وهذه المدّة أطول المدَد التي كانت بين من ذكرنا عليهم السلام] –، م | وهذه] وهي، ف

[٧] النازعات (٧٩)، ٢٤ | [٨] الشعراء (٢٦)، ٦٣ | [٩] الأعراف (٧)، ١٣٣ | [١٠] الأعراف (٧)، ١٣٨

عَاماً﴾[6] فغرّقهم الله تعالى بالطوفان حين علم أنهم لا يصلحون ونجى **نوحاً** صلى الله عليه ومن معَهُ.

ثم كانت الفترة بين **نوح وإبراهيم** صلى الله عليهما على ما يقوله المؤرخون نحو سبعمائة عام،| وإنما كانت هذه المدة نحو تلك، لأنّ الغرق أعاد حال **نوح** إلى نحو [م: ٤]
٥ حال **آدم** صلى الله عليهما وظهور أمره وابتداء البشر منه مع أنه لم يكن بقي من الكفّار أحد إلّا أنّ الناس كانوا قد عرفوا عبادة الأصنام واتخاذ الأنداد من دون الله عزّ وجلّ فأسرعوا بعده في الكفر وعبادة الأصنام. وكان الله تعالى قد بعث **هوداً** إلى عاد لمّا ازداد تمردهم و**صالحاً** صلى الله عليهما بعده إلى **ثموداً**. ثم لمّا ازداد الكفر ظهوراً وإنشاراً ابتعث الله عزّ وجلّ **إبراهيم** صلى الله عليه فدعاهم إلى الله
١٠ تعالى وكسر أصنامهم ونبههم على خطأ أفعالهم وجدّد لهم الذكرى وأنزل الله عزّ وجلّ عليه **الصحف**. وبعث **لوطاً** صلى الله عليه إلى قوم مخصوصين حين ازداد عتوّهم واستحدثوا من الفاحشة ما لم يكن قبلهم.

ثم كانت الفترة بينه وبين **موسى** صلى الله عليهما نحو أربعمائة سنة، وإنما كان كذلك والله أعلم، لأنّ **إبراهيم** صلى الله عليه مضى| والكفر باق بينهم ظاهر ولم [ف: ٧٥ب]
١٥ يكثر أتباعه الكثرة الظاهرة على ما بلغنا. وبعث الله تعالى بعده **إسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط** و**شُعيباً** صلوات الله عليهم قبل مبعث **موسى** صلى الله عليه.
وقيل إنّ **أيّوب** صلى الله عليه كان قد بعث قبل **موسى**| فتغيّرت أحوال **بني إسرائيل** وقلّ قبول الناس للحقّ وظهر الكفر وبلغ مبلغاً لم يكن بلغ من قبل، لأنّ [ق: ٣ب]

١ تعالى] –، ب | صلى الله عليه] –، ف، م، ب **٤** نحو[2]] –، ف **٥** البشر] النشوء، م | منه] + وكان من طوفان نوح إلى عصر ابراهيم عليهما السلام ألف وتسعة وسبعون عاماً وبعث في ما بين عصريهما هود وصالح عليهما السلام (في الهامش الخارجي)، م **٦** الأنداد] االآلهة، م **٧** الله[1]] (فوق السطر)، ف | عزّ وجلّ] –، ف قد] –، م **٨** هوداً] + عليه السالام، م | لمّا[1]] ولما، ف | وصالحاً] + عليه السالام، م | صلى الله عليهما] –، ف، م، ب | بعده] + عليه السالام، م | ثم] –، م **٩** صلى الله عليه] –، ف، ب **١٠** خطأ] خطائهم، ف أفعالهم] ـ لهم (في الهامش)، ق؛ فعاقهم (؟)، ف **١٢** واستحدثوا] واسعدنوا (؟)، ب **١٣** موسى] عيسي (مشطوب مع تصحيح)، م | أربعمائة سنة] + وكان ما بينهما خمسمية وخمسة وستون عاماً (في الهامش الخارجي)، م | كان] + ذلك، م **١٤** صلى الله عليه] عليه السالام، + صلى الله عليه (تحت السطر)، ف **١٥** تعالى] –، م **١٦** صلوات الله عليهم] + صلى الله عليهما جميعاً (في الهامش)، ق؛ –، م | مبعث] مع (مشطوب مع تصحيح)، ق؛ بعث، ف، ب | صلى الله عليه] (تحت السطر)، ق؛ عليه السلام + أيصاً (فوق السطر)، م **١٧** إنّ] –، ف، ب | كان] وكان، ب | قد] –، م | موسى]‡ + عليه السلام، ف، م، ب

[6] العنكبوت (٢٩)، ١٤

تعالى ومستهدياً له وراغباً إليه تبارك وتعالى أن يعظم النفع لنا به والمثوبة عليه وأن
[م: ٣] يجعل سعيي فيه وكدحي له خالصاً لوجهه. هذا| ولستُ أطمع أن أزيد على ما قاله
السلف رحمهم الله في هذا الباب، وإنما أوجز من كلامهم رحمة الله عليهم ما جعله
البسط متباعد الأطراف وأبسط ما جعله الإيجاز خفي الأغراض.

٥

وأنتم رحمكم الله إذا تأملتم أحوال الفترات التي كانت بين **آدم** و**نوح** و**إبراهيم**
و**موسى** و**عيسى** و**محمد** صلوات الله عليهم إزددتم معرفة بحسن تدبير الله تعالى
لخلقه في ابتعاث الرسل وتجديد ما درس أو كاد يدرس من الشرائع والملل، وأنه
جلّ وعزّ ابتعث حين علم الصلاح في الابتعاث ومدّ الفترة حين علم اقتران
المصلحة بها، لأنّ الفترة على ما يقوله بعض أهل التواريخ على اختلاف بينهم فيه ١٠
والله أعلم بتحقيق ذلك كانت بين **آدم** و**نوح** صلى الله عليهما سبعمائة عام، وإنما
كان كذلك والله أعلم.

وإنما نقول على مقدار ما يلوح لنا ويبلغه مقدار أفهامنا أنّ **آدم** عليه السلام
أهبط إلى الأرض وهو أبو البشر وأوّل الإنس ولم يكن في زمانه شيء من الكفر
ولا عبادة الأصنام ولم يكن غيره وغير زوجه حواء وأولادهما عليهما السلام وكانوا ١٥
[ق: ٣أ] يعرفون حاله،| فلم يكن في أمره شكّ عندهم بوضوح أمره وظهور آياته وقلّة من
[ف: ١٧٥أ، ب: ٣أ] بعث إليهم فامتدّ زمان| الفترة. وكان بينهما صلى الله عليهما مع ذلك **شيث** و**إدريس**
عليهما السلام فاستحدث الناس الكفر وعبادة الأصنام واتخذوا وداً وسواعاً
ويغوث ويعوق ونسراً. فابتعث الله سبحانه **نوحاً** صلى الله عليه يدعوهم إلى
التوحيد وخلع الأصنام والأنداد ولبث فيهم كما قال تعالى ﴿أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ ٢٠

---

١ يعظم] تعظم، م | لنا] –، م **٣** رحمة الله عليهم] –، ف، م، ب **٤** وأبسط] او اوسط، ف | جعله] جعلنا (مع تصحيح)، م **٦** ونوح] –، ف | وإبراهيم] إبرهيم، م **٧** الله[1]] + خلو (مشطوب)، م | عليهم] + اجمعين، + عامة وعلى محمد وآله خاصة ص (في الهامش الداخلي)، م **٨** وأنه جلّ وعزّ] فانه عز وجل، م **٩** الفترة] + لمراد بالفترة خلو الزمان عن رسول صاحب شريعة واقعاً بين عصر رسولين ندت اخذا ...‡ والفتر وهو السكون بعد حدة والضعف بعد قوة والبرد بعد حرارة وهكذا حال الدين بينهما في (في الهامش الداخلي)، م **١١** صلى الله عليهما] (فوق السطر)، ق؛ –، ف، ب | عليهما] + نحو، م | سبعمائة عام] + وكان من عصر آدم إلى طوفان نوح الفان ومأتين وست وخمسون عاماً وبعث بينهما شيث وادريس عليهم اجمعين السلام (في الهامش الخارجي)، م **١٣** ويبلغه] وتبلغه، ف **١٥** عليهما السلام] –، ف، م، ب **١٦** فلم] ولم، م | شكّ] شهبة، م | بوضوح] لوضوح، ب | وقلّة] وجملة، ف **١٧** صلى الله عليهما] –، ف، م **١٨** فاستحدث] فاستحدثوا، م | الناس] –، ف، ب | وعبادة] عبدوا، م **٢٠** كما] فما، ف | قال] ذكر الله، م

الإثبات، فإذا قالوا لا لا موجود فقد حقّقوا أنه موجود. وإذا قالوا لا موجود فقد نفوا ما أثبتوا ونقضوا ما قالوا وليس ذلك مما يُخفى لكن غرضهم في ذلك هو التوصّل إلى التعطيل ونفي الصانع.

ويقولون إنّ محمداً| صلى الله عليه إنما|كان له التأييد دون ما سواه| من [ف: ٧٤أ، م: ٢، ب: ٢ب]
٥ الوحي والإرسال ونزول جبريل عليه السلام ويشيرون بالتأييد إلى المزيّة التي تحصل لكلّ من تقدّم في صناعة وبرع فيها من شاعر أو طبيب أو فقيه أو متكلم أو منجم. ويسمون الشرائع نواميس ويتوصلون إلى جحدها وإبطالها بادّعاء أنّ لكلّ شيء منها باطناً إذا عرف سقط وجوب العمل به وينكرون البعث والنشور ويقولون معنى القيامة هو قيام **محمد بن إسماعيل بن جعفر** وخروجه.

١٠ ولولا أنه ليس غرضنا في كتابنا هذا وصف أقوالهم ونشر فضائحهم وبسط مقابحهم من فساد عقائدهم ومساوئ دفائنهم مما بيّنه شيوخنا رحمهم الله من الأشراف والعلماء في كتبهم المصنفة| في هتك أستارهم وإذاعة أسرارهم نحو **أبي زيد** [ق: ٢ب] **عيسى بن محمد العلوي الحسيني** و**أبي جعفر بن قِبة الرازي** و**أبي عبد الله بن رِزام الكوفي** و**أبي أحمد بن عَبدَك الجرجاني** وغيرهم رحمة الله عليهم. ثم ذكرت ما في
١٥ رسالتهم الموسومة **بالبلاغ السابع** وربّما سموها **البلاغ الأكبر والناموس الأعظم**، لكني أحيل من أراد الوقوف على باطنهم وسرائرهم على هذه الكتب فإنها مشهورة معروفة معروضة لمن أرادها.

وأرجع إلى الغرض الذي قصدته وهو أنّي رأيت أن أضع كتاباً في الإبانة عن معجزات نبينا صلى الله عليه وما أيّده الله تعالى به من الآيات البينات والدلائل
٢٠ الواضحات التي لا يذهب عنها من نصح نفسه| ولم يتلعب بدينه مستعيناً بالله [ف: ٧٤ب]

---

١ لا[1]] –، ق، ف | وإذا] فاذا، ف **٢** ذلك[1]] –، ف | لكن] لكون، ف، ب **٤** إنّ] + النبي (فوق السطر)، م | التأييد] (كلمة مكررة مشطوبة)، م | ما] من، ب | سواه] (كلمة مكررة مشطوبة)، م **٥** والإرسال] في الإرسال، ف **٦** في] (فوق السطر)، م | أو[1]] + أو، ب **٧** جحدها وإبطالها] حجة هو لإبطالها، ف | لكلّ] كل، ف، ب **٨** منها] من مهل (مع تصحيح فوق السطر)، م؛ + له (تحت السطر)، ب **٩** القيامة] القيمة، ق إسماعيل] اسمعيل، ف، م **١٠** وصف أقوالهم] نقل أحوالهم، م | فضائحهم] (صح المفرد بالجمع)، ف **١١** مقابحهم] + تبينت، م | مما] وما، م، ب | رحمهم الله] –، ب **١٢** الأشراف] + سائر، م | زيد] + محمد بن، م **١٣** بن رِزام] + ق (لعل أي: قدس الله روحه)، ق **١٤** أحمد] محمد، م | بن] ابن ق، م | رحمة الله عليهم] رحمهم الله، م، ب **١٦** أحيل من أراد الوقوف] اخيل من الوقوف، ف | وسرائرهم] وسرارهم، ف، ب **١٧** معروضة] محروضة، ف **١٨** وأرجع] وراجع، ف **٢٠** نفسه] لنفسه، م

من جهال العوام وأوباشها، فهم عن الحق اليقين معرضون وعن الصراط السوي ناكبون، قد استهواهم الشيطان واستزلهم الطغيان ﴿نَسُواْ اللَّهَ فَأَنسَىٰهُمْ أَنفُسَهُمْ أُوْلَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾[٣] يظنون لجهلهم وعمائهم أنهم قد فطنوا لمّا جهله العلماء،| [م: ١] واستدركوا ما فات أهل الدين وتنبهوا على ما غبي عنه فضلاء المسلمين، كلّا بل هم صمٌّ عن الحقّ لا يسمعون وبُكمٌ عند الحاج لا ينطقون، عميٌ عن الرشاد لا ٥ يبصرون ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُواْ يَكْسِبُونَ﴾[٤].

[ف: ٧٣ب] فإن أرذلهم طبقة| وأخسهم طريقة وأقلهم شبهة وأعتاهم على الله عزّ وجلّ وعلى رسوله صلى الله عليه وأعداهم للمسلمين وأحرصهم على التحيل لإطفاء نور الله المبين ﴿وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَن يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾[٥] من ينتسب منهم إلى [ق: ٢أ] الباطن ويوهم| أنّ وراء ما في أيدي المسلمين من حجج العقول والكتاب والسنّة ١٠ حقيقةً عرفوها وحصّلوها وأنّها مكتومة إلّا عمّن بذل لهم العهود والمواثيق. فإذا كشفتها وجدت مخازي تلوح عن صفحاتها أثر الاستهزاء بمن يأخذ عنهم ويلوذ بهم يعدّونهم حمراً مستنفرة، قد زينوا عندهم ارتكاب الفواحش وأباحوا لهم تطوّق المظالم وأحلّوا لهم شرب الخمور وترك الصلوات ومنع الزكوات ﴿لَقَدْ ضَلُّواْ مِن قَبْلُ وَأَضَلُّواْ كَثِيرًا وَضَلُّواْ عَن سَوَآءِ السَّبِيلِ﴾. ١٥

ينفون الصانع وينكرون النبوات أجمع ويجحدون الشرائع، فيقولون لا يقال في الله تعالى موجود ولا لا موجود، لا يعلمون لجهلهم وفرط غباوتهم أنّ نفي النفي يقتضي الإثبات عند أهل اللسان. ألا ترى أنهم إن أرادوا أن يحقّقوا الإثبات قالوا لا غير فيقولون هو الرأي لا غير وهو زيد لا غير فيجمعون بين النفيين لتحقيق

---

١ جهال العوام] جهالها، ب **٢** ناكبون] ناكثون، ف **٣** لجهلهم] بجهلهم، ق | وعمائهم] عماهم، ق | واستدركوا ما فات] + واستعين وعليه اتوكل،ف، ب **٤** واستدركوا] + في كون القرآن معجزاً وفي معجزات رسول الله محمد بن عبد الله (عنوان الفصل في الهامش)، م | غبي] غفل (فوق السطر)، م **٦** قُلُوبِهِم] قولهم، ب **٧** فإن] وإن، ب **٨** لإطفاء] لإطفاف (مع تصحيح)، ف **٩** الْكَافِرُونَ] المشركون،ق، ب، (مشطوب مع تصحيح في الهامش)، ف **١٠** أيدي] يد، م | حجج] حجة، ف، ب | العقول] القول (مع تصحيح فوق السطر)، ق **١١** حقيقةً] + قد (فوق السطر)، ب | مكتومة] (فوق السطر) + الحد ممنوعة أو مستورة (في الهامش) ق؛ مخزونة، م **١٤** الصلوات] (صح المفرد بالجمع فوق السطر)، ق **١٧** ولا] –، ف | لا يعلمون] يعلمون، ف غباوتهم] غبايهم، ف **١٨** إن] ذا، ف؛ إذا، ب **١٩** الرأي] الذي، ف | لا غير[3]] –، ف

---

[٣] الحشر (٥٩)، ١٩ | [٤] المطففين (٨٣)، ١٤ | [٥] التوبة (٩)، ٣٢

إثبات نبوّة النبيّ
صلى الله عليه وعلى آله وسلم

٥

تصنيف السيد الإمام المؤيد بالله أبي الحسين أحمد بن الحسين بن
هرون الهاروني الحسني صلوات الله عليه

١٠

المقدمة

[ق: ١ب، ف: ٧٢ب، ب: ٢أ]

بسم الله الرحمان الرحيم

الحمد الله ذي الفضل والإحسان، المخوّل من شاء من عباده سوابغ الإنعام
١٥ الذي هدانا لدينه وأوضح سواء السبيل بما نصبَ من أدلّته الباهرة وحجّته القاهرة ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَن بَيِّنَةٍ وَإِنَّ اللَّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[1] ثم أرسل إلينا خير مولود وأكرم مبعوث رحمةً للعالمين وعصمة للمتقين ﴿لِّيُنذِرَ مَن كَانَ حَيًّا وَيَحِقَّ الْقَوْلُ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾[2] فصلى الله عليه وعلى آله الطاهرين.

وإني لمّا رأيت غثاء الملحدة ورعاعها مجتهدة لإدخال الشبه في معجزات نبينا
٢٠ صلى الله عليه على أنفسها وعلى من قادته يد الشقاء وسلكت به خبط العشواء

---

٤ وعلى] –، ب **٨** صلوات] رضى، ب | عليه] + وعلى آبائه الطاهرين وسلم تسليما؛ + ولرضاه والحمد لله رب العالمين فصلواته على سيدنا محمد وآله وسلامه، ف؛ + ولرضاه والحمد لله رب العالمين وصلوات على محمد وآله اجمع جمعين، ب **١٣** بسم...٣,٢ العلماء]‡ –، م | الرحيم] + واستعين وعليه اتوكل،ف، ب **١٥** وأوضح] + لنا (فوق السطر)، ب | أدلّته] الدلالة، ف، ب **١٦** لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ] ليهدى من هدى، ف، ب **١٧** مولود] موليد، ف | وعصمة] –، ق **١٩** وإني] فانى، ف **٢٠** الشقاء] الشقاوه، ب

---

[1] الأنفال (٨)، ٤٢ | [2] يس (٣٦)، ٧٠

محتويات

إثبات نبوّة النبيّ
صلى الله عليه وعلى آله وسلم

تصنيف السيد الإمام المؤيد بالله أبي الحسين أحمد بن الحسين
بن هرون الهاروني الحسني صلوات الله عليه

المقدمة والباب الأوّل